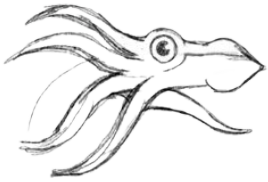
¿Qué es el posestructuralismo?

Elementos para una crítica esquizoanalítica de las ciencias sociales

Gusana anélida

El pulpo de Cuvier

¿Qué es el posestructuralismo? Elementos para una crítica esquizoanalítica de las ciencias sociales



El pulpo de Cuvier

Gusana Anélida

Estado de México, 2025

Ilustración: El lugar elegido, Paul Klee

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual (BY-NC-SA)

Índice

Introducción.....6

Parte uno- La lógica de la representación

I.- La razón posestructuralista.....31

II.- Posestructuralismo y comunismo.....64

Parte dos- La crítica de la representación

III.- Las instancias de la representación.....96

IV.- La contra-historia del posestructuralismo.....127

Parte tres- Subjetivación

V.- Hacía una teoría de la subjetivación.....158

VI.- La subjetivación neoliberal.....179

Parte cuatro- Debates contemporáneos

VII.- El posestructuralismo, el esquizoanálisis hoy.....220

VIII.- *El affaire* Foucault-Sorman.....248

Nota metodológica.....279

Bibliografía.....280

La esencia de la máquina, es precisamente esta operación de desligamiento de un significante como representante, como "diferenciante", como corte causal, heterogéneo, del orden de las cosas estructuralmente establecido. Es esta operación que anuda la máquina al registro de doble faz del sujeto deseante y de su status de raíz fundadora de los diferentes órdenes estructurales que le corresponden. La máquina, como repetición de lo singular, constituye un modo, e incluso el único modo posible, de representación unívoca de las diversas formas de subjetividad en el orden de lo general en el plano individual o colectivo.

Félix Guattari, Máquina y estructura.

Introducción
Las utópicas por venir

Ontología de la multiplicidad

Nos interesa realizar un retrato posestructuralista del posestructuralismo, hacer proliferar un pensamiento que se hace posible a partir del posestructuralismo y que puede identificarse con él aun hablando desde espacios y contextos muy distintos . No nos interesa describir al posestructuralismo, sino escribir sobre la posibilidad de pensar de forma posestructuralista, de que el posestructuralismo puede decirnos algo sobre nuestra actualidad y sobre la situación del sur global y las revoluciones en curso, aun si eso significa resignificar y radicalizar algunos compromisos posestructuralistas al mismo tiempo que otros son minorizados o incluso abandonados.

Proponemos concebir al posestructuralismo a partir de dos principios: el *principio de multiplicidad*[1] y el *principio de contingencia radical*. Al menos inicialmente, podemos decir que el *principio de multiplicidad* opera a un nivel ontológico, mientras que el *principio de contingencia radical* a un nivel ético-estético-existencial. El posestructuralismo plantea que, frente a las ideas platónicas, las sustancias aristotélicas o las totalidades hegelianas, existen otras ontologías posibles, centradas en conceptos como multiplicidad, diferencia o singularidad; pero no solo se trata de que sean posibles, sino que su contraste nos indica también la posibilidad de relaciones radicalmente distintas frente a eso mismo que llamamos ontología. Transformar nuestra idea de la ontología, transformar nuestra relación con la ontología; ahí el meollo del posestructuralismo; más que una discusión filosófica o teórica, es plantear una alternativa a un sentido común civilizatorio hoy

[1] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2004, p.13.

universalizado.

¿Qué significa aproximarnos a una realidad desde una ontología de la multiplicidad? Bajo un primer aspecto, la multiplicidad nos invita a pensar lo virtual como real. Por lo virtual nos referimos a estados de lo real que, pese a jamás ser plenamente actualizados, configuran la estructura de un espacio de posibilidades[2] que condiciona el desenvolvimiento de lo real. Es como cuando se pregunta a una persona que ha dedicado toda una vida a su instrumento: ¿cómo aprenderías de nuevo si hoy tuvieras que volver a comenzar? ¿Cómo aprovecharías la cartografía que meticulosamente has construido a lo largo de una vida para un segundo comienzo? La primera vez, imaginar tocar un bloque sonoro deseado es una operación altamente abstracta, porque no se conoce la lógica interna del percepto, la sensación singular al ejecutarla, la muy particular relación que debe existir entre el cuerpo y el instrumento para materializarla, etc. La segunda vez, la experiencia permite concebir esas direcciones concretas de la cartografía como reales, aun si no actuales, lo que hace posible otra relación con lo actual mismo, en la que son posibles todo tipo de saltos, rodeos, atajos, líneas de fuga, etc. Nunca se trata de llegar más rápido a los mismos destinos, sino de aprovechar la cartografía virtual conocida para hacer posible llegar a zonas previamente inexploradas. Cuando desde la experiencia alguien responde a esta pregunta diciendo que "habría empezado por aprender las tríadas" o "habría empezado mucho antes a explorar la microtonalidad", lo que estos consejos contienen son singularidades descubiertas en un devenir concreto a través de las virtualidades del plano sonoro.

Existir significa ser parte del conflicto que define una cartografía virtual en proceso de actualización. Mientras que la posibilidad es la forma abstracta de lo no actual, la virtualidad es su forma concreta. Es una cartografía intensiva, ya que en ella solo encontramos direcciones, vecindades, pero no locaciones. Al comenzar una y otra vez, podríamos percibir de forma más clara un

[2] DeLanda, Manuel, *Ciencia intensiva y filosofía virtual*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2024, p.21.

número mayor de estados no actualizados de la cartografía; sus laberintos nos serán más familiares, con lo que aumentaría en cada ocasión la posibilidad de complejizar nuestra relación con el mundo actual.

Todo lo que es real tiene un inconsciente, que no es psicológico, ni siquiera sociohistórico, sino plenamente ontológico, es decir, comprende una cartografía materialista de devenires y un plano de inmanencia en que la misma se actualiza. Denominaremos a esta idea *principio de cartografía*[3] de la multiplicidad. Bajo el principio de cartografía, el posestructuralismo nos invita a que, al ver una realidad, tratemos de aprehender en toda su complejidad la cartografía inconsciente de sus devenires, y que nos preguntemos a través de esta cartografía bajo qué modulaciones de lo real podemos concebir relaciones radicalmente diferentes y revolucionarias con lo actual. La cartografía virtual se ubica en un tiempo intensivo, tiempo acontecimental en que el presente y el futuro se funden con un pasado eterno. El tiempo acontecimental es el tiempo propiamente histórico, en el sentido de que despliega la nube ahistórica que es condición de posibilidad de la historia misma[4].

¿Qué implica pensar a la realidad como multiplicidad? Significa asumir que lo ente no es solo lo que es actualmente, sino todo aquello de lo que es capaz conforme a la estructura de un espacio de posibilidades. Sabemos, por ejemplo, que la multiplicidad humana es capaz de expresar muy diversos agenciamientos, algunos en que en su organización colectiva es capaz de mostrar una profunda solidaridad y una radical capacidad de apertura a la alteridad, otros en los que su actitud es más bien tajantemente egoísta e individualista. Si la multiplicidad humana se actualiza en una estructura que promueve, incentiva y legitima el individualismo como sentido común, es lógico que esa actualización exprese esa misma economía simbólica; lo mismo con la apertura a la alteridad.

---

[3] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2004, p.17.

[4] Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, Madrid, 2004, p.41.

No es que el egoísmo o la solidaridad sean las verdades ocultas de la naturaleza humana; ambas son realidades igual de verdaderas que expresan diferentes aristas de la multiplicidad humana bajo diferentes condiciones específicas de concretización.

Pese a lo que podríamos imaginar, en la *doxa*[5] sociológica que reina actualmente parecen no tener cabida consideraciones de este tipo, sobre todo en sus consecuencias más radicales. En la mayoría de los casos, se asumen como parte de la cartografía ontológica solo aquellas zonas expresadas por los agenciamientos estructurales posibles actualmente existentes, con lo que los procesos sociales se ven fuertemente esencializados. Para permitirnos pensar seriamente que algo nuevo es posible, exigimos paradójicamente que se nos demuestre que ya alguna vez ha pasado. Nos hemos vuelto demasiado cínicos como para creer en la posibilidad real de cualquier utopía concreta, de que cualquier cosa realmente importante pueda ser transformada radicalmente. El sentido común punitivista que ha imperado dentro de la historia humana está en las antípodas de una ontología de la multiplicidad, ya que castigar, coaccionar a alguien, siempre implica un cierto nivel de cosificación[6], implica tratarle como si no fuera capaz de adoptar una perspectiva distinta, como si no fuera capaz de ser otrx. La idea de que lo que define a un sujeto o proceso, sea individual o colectivo, es su identidad yace en el centro de este horizonte civilizatorio punitivista. La ontología posestructuralista anticipa una crítica radical contra los conceptos de mundo que justifican la universalización de la crueldad como horizonte civilizatorio.

Cuando Trump o Bukele dicen que se "tratará a los criminales como lo que realmente son" o cuando se dice que "los hombres no pueden dejar de ser hombres", se está diciendo que el despliegue de lo humano debe ante todo ser concebido como una esencia, no como una multiplicidad. Al mismo tiempo, esta

---

[5] Entendemos por doxa a la opinión elevada a criterio y pedagogía de la realidad.

[6] Cfr. Segato, Rita, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo, Buenos Aires, 2018.

esencialización permite que la subjetividad punitivista, con el privilegio de no ser criminalizada, se perciba como ontológicamente distinta, privada de la negatividad (el problema siempre está en otro lado). No es diferente del ejercicio de pensamiento abstracto de esos billionaires que sostienen que, con su mindset de tiburón, un homeless podría devenir millonario en cuestión de semanas.

El realismo antropológico que recubre la *doxa* contemporánea nos dice que es extremadamente difícil que los seres humanos cambien radicalmente, por lo que esperarlo es una acción ingenua que en la mayoría de los casos solo lleva a la frustración, decepción y sufrimiento. Es cierto que en algún sentido es muy difícil que las personas cambien, puesto que en muchos casos resulta prácticamente imposible situarnos fuera de las estructuras de violencia que condicionan las conductas que deseamos cambiar. Este inconsciente es el que permite a Nick Fuentes argumentar que, ya que estadísticamente los varones jóvenes negros son más proclives a cometer crímenes violentos, evitarlos en la calle no es racismo, sino un más que razonable realismo de raza. La eficacia del capitalismo, por ejemplo, no radica en la producción de una ideología suficientemente convincente, sino en la producción de una realidad que despliega sus propios modos inmanentes de racionalidad.

Lejos de atribuir las invariantes a las estructuras transhistóricas, la *doxa* las atribuye a virtudes inherentes, hipotéticas, propias de lxs individuxs, o a una idea antropológica de destino propia de las colectividades, es decir, las atribuye al plano de las esencias, ideas y totalidades. A nivel colectivo, todas las soluciones se plantean al nivel de la transformación individual, en el mejor de los casos, al nivel de las mentalidades, los procesos o los símbolos, pero prácticamente nunca a nivel de la estructura. El optimismo ingenuo que plantea la posibilidad abstracta de cambiar cualquier situación con suficiente trabajo y esfuerzo, sin transformar nada estructuralmente, es decir, el echeleganismo, es simplemente la otra cara de la moneda de esta *doxa*.

Siempre existe una cartografía de devenires, pero también siempre hay una genealogía, un sistema inconsciente de huellas que

expresan la necesaria contingencia de lo existente. Todo lo real es producto de un proceso histórico, momento de una serie abierta de series. Todo lo que es real ha sido creado y, por lo tanto, puede ser deconstruido o reconstruido. La verdad de la historia es la alteridad, el poder ser absolutamente otrx; esto es lo que podríamos denominar *principio de genealogía*. Tener un inconsciente significa al menos dos cosas: ser parte de una cartografía, poseer una genealogía. El posestructuralismo implica aproximarnos a todo lo real bajo la premisa de que en sus virtualidades ocultas yacen posibilidades de incesante revolución, aun si no nos son de momento claras las estructuras de los devenires más inmediatos.

Podemos referirnos a la multiplicidad bajo más puntos de vista; existe, por ejemplo, una amplia literatura que hoy utiliza el término multiplicidad para referirse a algo que en realidad no es más que una diversidad, un conjunto de elementos cuyas relaciones internas no pueden ser explicadas por un concepto cerrado que las sintetice en una unidad superior. Si bien es cierto que la multiplicidad involucra un orden heterogéneo que no se subsume a una identidad fija, esta es cuando mucho, solo una de las aristas de lo que una multiplicidad es. Denominaremos a esta idea, *principio de heterogeneidad*[7]. Para que una diversidad sea una multiplicidad, no basta con que agencie elementos heterogéneos, sino también que las relaciones de exterioridad entre lo heterogéneo den cuenta de una genealogía y de una cartografía.

Más allá de los principios de cartografía, genealogía y de heterogeneidad, existe el *principio de singularidad,* con lo cual nos referimos a que una multiplicidad dada está definida por puntos o estados ordinarios y singulares. Los puntos singulares no son solo una posibilidad abstracta de una diversidad, sino atractores virtuales que expresan tendencias sobre el orden, sucesión y concreción de los puntos ordinarios. Hablar de una cartografía materialista, es decir, de la integración de los principios de cartografía, genealogía heterogeneidad y singularidad, significa plantear que los

[7] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2004, p.13.

acontecimientos virtuales no son entidades abstractas, sino resultados de interacciones concretas entre agenciamientos y atractores virtuales. Es decir, los acontecimientos ideales también tienen una historia material. Es en el proceso morfogenético que una realidad es histórica y virtual, accidente ontológico y acontecimiento ideal.

Si decimos, por ejemplo, que "todos los hombres son violadores", tendríamos que agregar, para ser precisos, que nos referimos a que lo son virtualmente. Entendemos al hombre no como una realidad biológica ni cultural, sino como estructura inconsciente de subjetivación que se habita en el contexto de la economía deseante patriarcal, independientemente de lo que llamamos sexo o género. No se trata de decir que todos los hombres son violadores potenciales —es un error común, confundir lo virtual con lo potencial—, lo que es un enunciado trivial y abstracto, ya que si bien no es falso, no nos proporciona ningún conocimiento concreto sobre el proceso material en el que un hombre deviene un violador actual. Más bien diríamos que la violación conforma un complejo de atractores virtuales periódicos (redundancias) de la multiplicidad que denominamos masculinidad. Definir algo por su virtualidad es proporcionar una *definición genética*[8], es decir, incluir en la definición de algo el conocimiento del proceso mismo por el que ello deviene. Se llega a ser hombre participando de cultura de violación; no importa si jamás llevamos a cabo el acto de violar, todos los actos que consideramos propios de la masculinidad solo cobran total sentido en el marco de una estrategia ontológico-política compleja que sistemáticamente permite, invisibiliza la mayor cantidad de violación posible en el contexto de los axiomas actuales del capital. Esto es lo que significa que la violación como singularidad, como acontecimiento ideal, estructura de forma inconsciente lo que denominamos masculinidad. Evidentemente, la violación no es el único atractor virtual que estructura el espacio de posibilidades de aquello que llamamos masculinidad; la falofobia, la falocracía y el

[8] Bergson, Henri, *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp.44-45.

incelismo son otros de los puntos singulares más importantes de esta cartografía.

En otro lugar hemos caracterizado el incelismo como otra de sus líneas virtuales más determinantes[9]. Incelismo significa, básicamente, una relación constitutiva con lo real subsumida a la mediación de identificaciones imaginarias patriarcales. Significa que, al hablar con alguien que significamos como mujer, o incluso al entrar en contacto con cualquier realidad otra a lo masculino, se partirá siempre desde un diálogo solipsista con nuestras propias fantasías sobre lo femenino, lo que termina nulificando toda posibilidad de alteridad real. El incelismo no es más que una relación preeminentemente imaginaria con la realidad de la mujer. Aun si prácticas como la fictosexualidad del waifuismo pudieran parecerlo, no existe una relación totalmente imaginaria con la mujer, pero todas las prácticas de construcción de lo masculino implican la negación de lo femenino como real. La forma en que lo masculino defiende a lo femenino como un horizonte a la vez utópico y salvaje que debe ser protegido a toda costa, despliega la paradoja en que la concretitud de la mujer se alimenta de la capacidad de lxs individuxs que aceptan tal significante, bajo el costo de negar su realidad concreta en favor de una serie de determinaciones abstractas. En la micropolítica de la heterosexualidad, lo masculino defiende a lo femenino para defenderse a sí mismo, para defender sus intereses y su derecho a negar la realidad de la mujer. Por ello, las mujeres viven la paradoja de habitar un mundo lleno de paladines que al mismo tiempo son sus violadores. ¿Qué tanta violación materializarán nuestras sociedades? Tanta como pueda aguantar el *double bind* paladín-violador bajo las condiciones de la axiomática capitalista neoliberal.

Por supuesto, a nivel individual o incluso colectivo se puede

[9] Un análisis de este tema en: Bravo Salcido, Armando, "Adin Ross y Kick. Una reflexión ecosófica sobre el neoliberalismo y la producción de subjetividades en las plataformas digitales", en Revista Tlatelolco: Democracia democratizante y cambio social. PUEDJS-UNAM, Ciudad de México, 2023. Disponible en: https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/una-reflexion-ecosofica/

ser un hombre distinto, un hombre nuevo, con novedosas máscaras para el fantasma de la violación. Hoy es el tiempo de las nuevas masculinidades de siempre[10]. Podemos fabricar nuevos mitos que nos permitan seguir diciendo que "había una vez un hombre y una mujer", pero actuar directamente contra este inconsciente implicaría cuestionar abiertamente la forma en que somos mucho más que hombres y mujeres, así como las direcciones que representan la abolición de tales categorías.

Política de la singularidad

En la forma en que hemos planteado el *principio de multiplicidad* hasta el momento, este posee dos implicaciones que pueden identificarse con dos dimensiones: una ontológica, otra ética-estética-existencial. Se trata de aprehender la cartografía de los devenires como real, lo que transforma también nuestra relación como sujetos ante la realidad y, sin embargo, comenzamos planteando que el principio de multiplicidad era solamente ontológico y que la dimensión ética-estética-existencial corresponde a otro principio, el de contingencia radical. Tratemos de aclarar este punto.

A partir del posestructuralismo la filosofía es un metaperspectivismo, en que no solo se percibe lo real como constituido por una pluralidad inagotable de perspectivas, sino que también, a partir de esta multiplicidad, se propone una relación productiva al interior de la ecología inmanente de los perspectivismos. Metaperspectivismo no es metaontología, al menos no en el sentido de pretender describir una lógica única sobre la que una multiplicidad de perspectivas ontológicas interactúan. Bajo esta definición, el posestructuralismo considera imposible la existencia de una meta-ontología, ya que la inteligibilidad de estas dinámicas es un proceso siempre abierto a nuevos niveles de complejidad, que no pueden ser reducidos a una serie discreta de garantías metafísicas.

[10] Rodríguez, Antonio J. *Las nuevas masculinidades de siempre. Deseo capitalismo y falofobia*, Anagrama, Barcelona, 2020.

Por ejemplo, cuando Manuel DeLanda nos invita a pensar que la realidad opera mucho más como una multiplicidad deleuziana que como una totalidad hegeliana[11], ¿cuáles son las implicaciones políticas de este enunciado? La respuesta más simple es que puede tratarse de una nueva forma de la identificación entre *logos* y *nomos* propia de la razón occidental, según la cual existe una respuesta correcta al problema científico sobre lo que la naturaleza es, y de esta podemos derivar la respuesta correcta frente al problema ético-estético-existencial "¿qué es lo que debemos hacer?". Si durante mucho tiempo respondimos a la pregunta "¿Qué es lo que debemos hacer?", orientándonos hacia el mundo como si este fuera una totalidad hegeliana o un conjunto de ideas platónicas, ha llegado el momento de comenzar a hacerlo como si fuese una multiplicidad deleuziana.

Si nuestra reflexión se quedara aquí, tendríamos un posestructuralismo muy limitado, que ni siquiera es capaz de llevar al mismo principio de multiplicidad a sus últimas consecuencias. Más aún, estaríamos suscribiendo la idea metafísica de una *voluntad de saber* inherente al pensamiento. *Voluntad de saber* significa que el pensamiento desea y siempre está, por naturaleza, ya en camino a lo verdadero[12]. Es una forma de pensamiento mágico para la cual existe un deseo de verdad que es, en esencia, desinteresado. En su forma más simple, el principio de contingencia radical consiste en que, aun sabiendo que algo es verdadero, no existe ninguna necesidad ontológica de conducirnos a ello como si fuera verdadero; todo lo real es verdadero, pero aquello que denominamos verdad no agota lo real.

Podríamos pretender, como hace la doxa, que esta dificultad no existe, decidir patologizar a quienes no aceptan vivir bajo el principio de la voluntad de saber, pero la historia expone que tal proceso de diferenciación es profundamente engañoso; la voluntad

---

[11] Cfr. DeLanda, Manuel, *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2021.

[12] Zourabichbilli, François, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

de saber ha sido históricamente no una descripción de los procesos epistemológicos, sino una estrategia de poder que permite hacer de cierto saber un presupuesto incuestionable bajo la premisa de su supuesta pureza, a la vez que otros saberes alternos quedan vedados por estar contaminados, separados de la verdad por la incompletud y el deseo, que obviamente, también se encuentra presente en los saberes que juzgan, aunque en diferentes direcciones. La voluntad de saber nos dice que frente a la realidad es necesario formarnos un sentido común que en su estructura repite la sana disposición a lo verdadero, que el sentido común es el último criterio de la realidad. Deseo y verdad son realidades heterogéneas, no porque saber no implique desear y viceversa, sino porque la verdad que implica el deseo y el deseo que implica la verdad son heterogéneos entre sí.

En realidad, estamos hablando ya de dos conceptos heterogéneos de verdad, verdad como *idea* o adecuación y verdad como *devenir o* transducción. La idea es una forma cosificada y abstracta que solo puede mostrarnos una verdad muy parcial de lo real, así se trate de la idea de multiplicidad. Sin embargo, a la multiplicidad no podemos aproximarnos como si se tratara de una esencia, porque a ella siempre tenemos acceso desde una perspectiva singular que nada concreto nos permite decir de su centro hipotético. En efecto, centro no tiene aquí otro sentido más que uno totalmente local y diferencial, en el contexto de una inmanencia multinaturalista.

Regresemos a nuestro primer ejemplo, ubicado en el campo de la música, en el que se retorna infinitamente al punto de comienzo y nuestra relación con el instrumento y con la música misma se complejiza cada vez, pero se complejiza en una determinada dirección, bajo una serie de presupuestos establecidos, atendiendo a un centro localmente establecido. Es posible que, si nuestras singularidades están determinadas por la música barroca, decidamos dedicar varias vidas a conocerla a la perfección; lo mismo con el jazz, el trap, el noise, etc. Bajo este primer enfoque, el principio de multiplicidad permite complejizar, pero al interior de una serie de meta-redundancias muy difíciles de disolver. Al menos para la ontología de la multiplicidad de Leibniz, en un tiempo infinito cada

persona que habite esta cartografía, sería capaz de recorrerla por completo. En algún sentido, da igual que persistamos en nuestras redundancias, cuando ninguna es capaz de resistir la iteración infinita. Leibniz utilizaba el concepto de vicevidicción[13] para referirse a la forma en que todas las perspectivas, todas las mónadas, contenían todos los acontecimientos que formaban al mundo en forma de virtualidad, pero siempre bajo un orden distinto e infinitamente singular. Al final, la ontología de Leibniz es una ontología idealista de la multiplicidad, ya que presupone la existencia de una imagen del pensamiento, aun si infinita, que agota la cartografía. Todos nuestros destinos posibles se encuentran coordinados por una armonía preestablecida entre las series singulares.

Podemos concebir una situación muy distinta, en la que no existe mapa único posible, puesto que a cada acontecimiento la realidad se complejiza de una manera que forma infinitos heterogéneos entre sí, tal como pasa con los infinitos abiertos que podemos pensar desde conceptos como el espectro continuo en la geometría no conmutativa o el principio de no localidad del teorema de Bell. El comenzar por el jazz produce dentro de la misma cartografía un infinito distinto que si se comenzara por el noise o el barroco. La verdad como devenir nos invita a pensar un pensamiento sin imagen, la imagen de un pensamiento sin imagen. Se trata del *principio de rizoma,* el cual emerge de la interacción del principio de multiplicidad y el principio de contingencia radical. ¿Cómo aproximarnos de forma indirecta y oblicua a la multiplicidad para devenir múltiples nosotrxs mismos? Se trata de ser nómadas[14], de aspirar a perdernos a nosotros mismos en cada acontecimiento. Pero, ¿qué es exactamente lo que significa el nomadismo? Regresemos a nuestro ejemplo e imaginemos que alguien de repente responde que ante tal oportunidad, elegiría otro estilo, otro

[13] Deleuze, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona, 1989, p.81.
[14] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, Mil Mesetas, PRE-TEXTOS, Valencia, 2007, p.27.

instrumento, otra idea de música radicalmente diferente a la que ya conoce; que quiere aprovechar la nueva oportunidad para aproximarse a la música desde una perspectiva en que nada de lo que ya sabe sea aplicable, quiere habitarla no como sí mismo de nuevo, sino como un otrx. El nómada ha implementado la intuición del rizoma para transformar su relación posible con la multiplicidad y con lo actual del plano sonoro.

Hasta este momento, el sujeto se había orientado hacia la realidad bajo el principio ontológico de multiplicidad, pero no bajo el de contingencia radical, por lo que aún no se había producido una relación múltiple en sí misma con respecto a la multiplicidad. Más allá de una cuestión teórica, basta con preguntarnos por todas las figuras del presente (hombre, adultx, ciudadanx, trabajador) que conjuran sistemáticamente la proliferación de existencias nómadas. Ser nómada es rechazar vivir permanentemente bajo una identidad fija, bajo la misma serie de valores, la misma organización política, la misma sexualidad, el mismo horizonte estético existencial, las mismas relaciones de sociabilidad, productividad, etc. El posestructuralismo plantea que para que la revolución alcance nuevos umbrales, debe cobrar la forma de una revolución nómada, de un devenir revolucionario de todo el mundo que tenga la forma de una guerra abierta contra las identidades fijas y los destinos reificados.

Ante todo, el posestructuralismo implica una nueva perspectiva ética-estética-existencial en torno a lo político. No se trata de que todo sea político, sino más bien de que todo tiene una dimensión política, es decir, que toda forma de ser-existir implica una postura frente a un orden de las cosas increado, al que solemos denominar naturaleza, sustancia, esencia, Idea. En el fondo, esto no es más que una consecuencia metodológica del principio de reflexividad que obliga a cuestionar la forma en que el sujeto es un componente que se inserta activamente en el sistema que transforma y que lo define. En la imposibilidad de despojarnos de todo prejuicio metafísico, la mejor solución parece ser hacerlos lo más explícitos posible, someterlos a un diálogo infinito en que la escritura se confunde con la analítica de su propio inconsciente, con el proceso

de hacer del pensamiento una arqueología de sí. Hoy parece imposible que la filosofía plantee una ontología creíble sin problematizar al mismo tiempo la forma en que en el pensamiento que produce tales ontologías se inserta en las disputas existentes por la construcción del sentido de lo real. En resumen, se trata de lo que se ha denominado "los fundamentos retóricos de la sociedad[15]", es decir, la forma en que ningún proyecto ético-estético-existencial puede justificarse exclusivamente en el plano de la razón o del concepto, debido a que toda disputa entre proyectos de este tipo tiene el modo de un encuentro entre racionalidades locales en última instancia heterogéneas e inconmensurables entre sí. Sin embargo, esta inconmensurabilidad no es en forma alguna absoluta; más bien, remite a la insistencia de determinados esencialismos estratégicos propios de una perspectiva. Estamos siempre a un devenir de distancia de participar de lo heterogéneo. Quizás solo una organización colectiva nómada podría construir la ecología revolucionaria necesaria para tomar el poder de las estructuras existentes y abolirlas como consecuencia del proceso permanente de revolucionarse a sí misma.

El nihilismo del modo de vida neoliberal y el solipsismo del pensamiento académico del norte global llevan hoy de nuevo la filosofía a derroteros precríticos, en los que, bajo lo que se conceptualiza como una crítica radical al subjetivismo correlacional, nuevas meta-ontologías, revestidas con el lenguaje de la multiplicidad y la completud, separan a la filosofía de toda posibilidad meta-perspectivista, de toda apuesta política o ética. La filosofía ha tomado la decisión de dejar de hablar de los sufrimientos que experimentamos como civilización para regresar a "las cosas mismas[16]". No sorprende que al interior de estas nuevas filosofías se desarrollen conceptos de capitalismo totalmente apolíticos, que ya ni siquiera contemplan una cierta axiomática de la desigualdad entre

---

[15] Laclau, Ernesto, Los fundamentos retóricos de la sociedad, FCE, Buenos Aires, 2014.

[16] Cfr. Bryant, Levi, Srnicek, Nick & Harman Graham (eds.), *The speculative turn. Continental realism and materialism*, Re.press, Melbourn, 2011.

sus elementos constitutivos. Se habla con demasiado cansancio de la filosofía de antaño, tan políticamente comprometida y con tan pocos verdaderos logros bajo sus brazos. El tono es el mismo de los boomers que aceptaron el fin de la política y la utópica con la caída del muro de Berlín.

Se podrá notar que lo que proponemos es una interpretación posestructuralista del posestructuralismo, es decir, proponemos ver al posestructuralismo como una multiplicidad. Los principios de multiplicidad y de contingencia radical son atractores virtuales que jamás han encontrado una actualización plena en el pensamiento posestructuralista y, sin embargo, señalamos que las múltiples tensiones entre estos dos principios permiten entender sin contradicción y sin síntesis superior necesaria la heterogeneidad de los posestructuralismos existentes, e incluso posestructuralismos posibles futuros. Queda pendiente demostrar cómo, frente al movimiento de la filosofía en las últimas décadas, bajo estos dos principios, el posestructuralismo contiene un movimiento todavía no explorado por completo, que nos sitúa en un horizonte filosófico mucho más original para aproximarnos al presente, que el que encontramos en todas las posturas posteriores a él.

Platón creó la Idea como concepto que permite dar cuenta de la relación genética entre lo empírico y sus multiplicidades, pero el concepto de la Idea resulta incomprensible si no se le vincula con su papel concreto al interior de la disputa política por la emergente democracia griega. La idea tiene la función de servir como juicio trascendental que permite medir las pretensiones de los agentes libres (hombres, ciudadanxs, propietarios) que compiten en el diagrama griego del Agón. ¿Por qué cuesta tanto a lxs filosófxs no solamente plantear los conceptos, sino también explicitar el horizonte problemático bajo el que cobran sentido? Hacia el final de su vida, Deleuze decía que tal cosa era quizá exigir demasiado [17], y puede que tuviera razón, que esto es demasiado pedirle a un filosófx, pero la simbiosis entre el posestructuralismo y la filosofía siempre ha

[17] Deleuze, Gilles, El Abecedario Deleuze, p. 57. Disponible en: https://www.academia.edu/15252804/El_abecedario_de_Gilles_Deleuze

precisamente consistido en empujarla más allá de sus límites constitutivos. El plantearnos que eventualmente también deberíamos dejar la filosofía y devenir algo más que aún no hemos terminado de nombrar y conceptualizar. El Anti-Edipo[18] es uno de los libros que ha llevado más lejos esta premisa, un ejemplo singular de lo que un libro posestructuralista es. No solo fabrica y expone una ontología singularmente original, sino que también nos muestra los problemas concretos a los que se refiere y cómo estos transforman nuestra relación con lo que la ontología misma es. Al mismo tiempo, el texto no cesa de ser una autocrítica, de presentar abiertamente las incompletudes y virtualidades que abren los nuevos conceptos y procesos propuestos a todo tipo de devenires posibles, tanto reaccionarios como revolucionarios. El Anti-Edipo se trata, ante todo, de la necesidad de otro pensamiento para la construcción de modos antifascistas; se trata de la forma de producir algo radicalmente diferente, ahí donde los seres se empeñan en defender su opresión como si se tratara de su salvación.

Aparatos de captura y máquinas de guerra

Una vez expuestos de forma breve nuestros conceptos, es necesario clarificar, al menos preliminarmente, el horizonte de problemas concretos sin los cuales tales conceptos no pueden explicarse. Más que el desarrollo de una teoría o una filosofía, nos interesa la forma en que tal pensamiento puede formar parte de un cuestionamiento radical del presente[19], de eso que somos y que quizá hemos sido por demasiado tiempo. Se vuelve necesario un breve diagnóstico del presente, para el que nos valdremos de algunos conceptos posestructuralistas que irán cobrando aún mayor concreción y espesor conforme avance el libro, y que tiene, por función, explicitar nuestros presupuestos sobre la disputa ontológica en curso. La

[18] Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985.

[19] Gusana Anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023.

modernidad capitalista implica dos movimientos aparentemente contradictorios entre sí; se trata de un horizonte expuesto a lo nuevo, un tiempo abierto al futuro, más allá del tiempo cíclico antiguo o de la eternidad mesiánica, pero a la vez, las posibilidades de lo nuevo se relativizan bajo la permanencia de las mismas meta-redundancias en cuanto a las estructuras de gobernabilidad, discursividad y subjetivación[20].

Se trata de la revolución del microchip, las tierras raras, la PC, la bomba de hidrógeno, internet, el streaming, la comida rápida, el smartphone, Tesla, Amazon, Concord, las redes sociales, los colisionadores de hadrones, Burning Man, la realidad aumentada, el fast fashion, las apps, la gamificación, el CRISPR, los misiles hipersónicos intercontinentales, la ciencia de datos, el viaje personal al espacio, la computación cuántica, la inteligencia artificial, el tren Maglev, etc. Es la revolución permanente de la vida y la experiencia, atrapada en el interior de una misma axiomática capitalista[21], bajo la monotonía implacable de idénticas ideas, valores, imágenes y afectos.

Tienen razón los que dicen que, pese a las burlas de las que fue objeto el historiador Francis Fukuyama, debido a su tesis en la que anunciaba el fin de la historia tras la caída del muro de Berlín —ya que representaba el final de la lucha de clases y, por lo tanto, el fin de la historia bajo la definición marxista—, este es, en efecto, el inconsciente que las sociedades contemporáneas habitan[22]. En

---

[20] "¿Cuáles son los nuevos modos de subjetivación sin identidad más bien que creadores de identidad? Esa es la triple raíz actual de las preguntas ¿Qué puedo? ¿Qué sé? ¿Quién soy?", Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p.149.

[21] "Una axiomática implica y trabaja sobre flujos descodificados, compensando el libre crecimiento de los flujos a través de una restricción del sistema de relaciones formales que definen límites interiores al sistema, lista para reproducir esos límites a una escala cada vez más amplia" Deleuze, Gilles, *Derrames. Capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005, pp. 110-111.

[22] Por ejemplo, Žižek, Slavoj, *Primero como tragedia*, después como farsa, Akal, Madrid, 2006, pp. 58.

nuestra cotidianidad, nos comportamos como si ya no estuviera más a discusión si existe un mejor sistema posible que el capitalismo; solo escogemos entre la menos nociva de sus alternativas —como quienes hoy hacen apología incondicional al humanismo del PCC o al de los nuevos progresismos—, asumimos a la democracia liberal como la única forma de construcción de consensos políticos verdaderamente realista y, a los derechos humanos como la única gramática de la dignidad posible. No solo no parece haber alternativa al capitalismo, sino tampoco a los modos de vida fundados en la dueñidad, en la otrificación, en la crueldad, que son su condición histórica de posibilidad.

El capitalismo mundial integrado (CMI[23]) es la forma actual del proyecto histórico patriarcal colonial de relaciones de dueñidad. Lo particular de la gobernabilidad liberal[24], propia del CMI, es la gestión productiva de las libertades, es decir, la producción de espacios y tiempo en que la libertad puede ser experimentada como tal. Lo que se produce antes que mercancías, son subjetividades en masa, lógicas de subjetivación que los presuponen. Aquello que llamamos interior, privado, personal, como la familia, los amores, la fantasía, la creatividad o el sueño, se encuentran sobredeterminado por la semiótica capitalista[25]. La producción de subjetividades contemporánea tiene la forma de una guerra de subjetivación, en la que los elementos no fácilmente asimilables por la axiomática tienden a la aniquilación. Podemos denominar servidumbre

[23] "El capitalismo post-industrial que, por mi parte, prefiero calificar de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), tiende cada vez más a descentrar sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad" Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Pre-Textos, Barcelona, 1996, pp.41-41.

[24] "Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla". Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007, p.84.

[25] Guattari, Félix & Negri Antonio, *Communist like us*, Semiotext, Nueva York, 2006, p.25.

maquínica al régimen bajo el cual las potencias de la vida, la existencia y el pensamiento quedan capturadas, moldeadas y promovidas por las diferentes formas de la axiomática abstracta[26]. Época de la interminable crisis multidimensional. Crisis de los modos de vida, del sentido, de la subjetivación, de los comunes, de la democracia, de la economía política, de la sexualidad A veces se repite que es una contradicción hablar de crisis permanente, ya que si la crisis representa el momento límite que anticipa la caída precipitada de lo existente, bajo futuras virtualidades inexploradas, ante la estabilidad de la identidad, no tiene caso hablar de una "crisis permanente"; es un oxímoron. Pero la crisis endémica es una cualidad del régimen político de la disimulación objetiva[27]. El capitalismo depende de una producción activa de la crisis y de la orientación de su gestión bajo la forma de la gobernabilidad, del biopoder, del control de los cuerpos y las almas.

Bajo la axiomática capitalista, el fascismo, como culto a la muerte elevado explícitamente a principio de la gobernabilidad, representa una amenaza siempre inminente. La trituración de la alteridad (racial, de género, política, de los modos de vida) que existe de forma explícita en el fascismo se torna inconsciente bajo las nuevas y viejas formas del arte de gobernar liberal. Mediante el concepto de lo fascístico podemos captar la manera en que estructuras no explícitamente fascistas, que incluso son capaces de plantearse como antifascistas —como el mercado, la burocracia, la cultura, los medios de comunicación, etc.—, reproducen un horizonte implícito de trituración de la alteridad que puede ser capaz de catástrofes tan terribles como la del fascismo. La permanente emergencia de nuevas mutaciones del fascismo revolucionario es síntoma de la incapacidad del arte de gobernar liberal, de dar soluciones concretas y radicales a la actual crisis civilizatoria. Harris o Trump, Macron o Le Pen, Von der Leyen o Erdoğan, etc., podemos

[26] Guattari, Félix, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de sueños, Madrid, 2004, pp. 76-77.

[27] Deleuze, Gilles, *Derrames en capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005, p.66.

extender indefinidamente los ejemplos que representan dos caras de una misma moneda. Más aún, el régimen fascístico depende de un uso fragmentado, capilar, discrecional de la violencia fascista, bajo la forma de una guerra de exterminio contra la alteridad del sur global mediante la imperatividad del mercado, la estatalidad republicana, la neoesclavitud del trabajo moderno. La imposibilidad de quebrantar la complicidad entre la gobernabilidad liberal y el proyecto sionista genocida es uno más de tantos síntomas de la necesidad de un fascismo implícito e inconsciente como trata de nuestra cotidianidad.

En el fondo, el capitalismo es solo la forma actual en que se cristaliza un proyecto histórico de larguísima duración centrado en las pedagogías de la crueldad[28], en la cosificación de la vida bajo los fantasmas de la Ley, el Estado, la Idea, el Hombre, etc. En resumen, del culto a la muerte sobre el que hemos organizado lo que llamamos vida[29]. Su doble movimiento, su forma de axiomática, lo convierten ciertamente en un régimen heterogéneo, en algunos aspectos radicalmente diferente a las maneras previas de cuya fuerza se apropia. Es tan ilusorio pensar que la abolición del capitalismo acabaría automáticamente con el resto de opresiones estructurales humanas como creer que se puede abolir el capitalismo sin tocar las estructuras históricas que son su condición de posibilidad y de reproducción[30]. Se dice que hoy en día, por primera vez, se está llevando a cabo un genocidio ante la mirada de todo el mundo; se dice que es el primer genocidio a plena vista, porque por primera vez, la información sobre las atrocidades cometidas por Israel está disponible, a la vista de todos para quien tenga un poco de interés

---

[28] Segato, Rita, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018, p. 80.

[29] "Spinoza no es de los que piensan que una pasión triste pueda ser buena bajo algún aspecto. Antes que Nietzsche, denuncia ya todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despreciamos la vida; no vivimos, sólo llevamos una apariencia de vida, no pensamos sino en evitar la muerte, y toda nuestra vida es un culto a la muerte", Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p.37-38.

[30] Gusana anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023, pp. 29-31.

encontrarla, pero esta perspectiva es en realidad muy ingenua, ya omite que contra esto se opone toda la activa producción de un orden discursivo específico, que tiene por fin la minorización del horizonte propalestina. Sin duda, la ausencia de una mucho mayor indignación colectiva y global con respecto a Gaza tiene que ver con la normalización de la desvalorización de la vida, de la irrupción incesante de lo traumático en la trama íntima de nuestra cotidianidad. Poco cambiaría en Palestina o en cualquier otro de los focos de marginación y de violencia en nuestro mundo, sin una transformación radical con nuestra cotidianidad.

La situación en Gaza es desastrosa, pero es solo una de las expresiones de la modalidad del genocidio global a cielo abierto que impera desde la posguerra y que jamás se ha detenido. En este largo periodo han muerto más de mil millones de seres humanos si sumamos las muertes por hambre, por enfermedades curables, falta de agua, más de trescientos millones por destrucción de ecosistemas, más de dos mil millones en conflictos armados, guerras híbridas y conflictos de baja intensidad (Entre ellxs las víctimas de Palestina, Irán, Sudan, Ruanda, Yemen, Libia, México, Afganistán, Somalia, Colombia, el Salvador, Siria, el Congo, Guatemala, Birmania, Haití, Etiopía, Vietnam, Etc. Todo esto sin mencionar a todxs aquellxs que apenas sobreviven a la neoesclavitud, a la indigencia, la depresión, la marginación, la tortura permanente, la crisis de sentido, al total abandono de la sociedad. Hay un reduccionismo terrible cuando "todos somos Palestina" significa simplemente que nos identificamos, entendemos, empatizamos, con la realidad concreta que se vive en la región y no más bien, que ya es inevitable sentir en nuestro cuerpo la forma en que la violencia que se ejerce en Gaza está íntimamente vinculada con todas las pequeñas y grandes violencias que viven los habitantes de este mundo, hay un reduccionismo también cuando globalizar la intifada significa solamente construir un movimiento global contra la ocupación israelí, y no un devenir revolucionario de todo el mundo en que nos volvamos militantes permanentes contra todas las formas de fascismos que moldean nuestro ser.

La actual crisis de reproducción de los modos de vida ha

comenzado a catalizar la construcción de nuevas utópicas, de prácticas que tiendan hacia horizontes alternativos de futuro. Usamos el término utópica para diferenciarlo de utopía, que es lo utópico bajo la forma de la idea, como modelo, esencia, paradigma, o ideal regulativo. Utopía es lo utópico bajo la forma de lo Uno. Utópicas se refiere a prácticas menores en torno a lo utópico que no requieren de una Idea de utopía para construir extensos agenciamientos de experimentación o programas de deconstrucción. Se podrá tanto proponer líneas inéditas como incorporar elementos de los horizontes utópicos, decoloniales, anarquistas, feministas, comunistas.

El posestructuralismo, o al menos su polo más radical, intuyó la necesidad de reinventar los componentes mínimos de nuestra cotidianidad, de construir lógicas plurales de los modos de vida no fascistas, para salir del horizonte dialéctico entre lo fascístico y lo fascista[31]. En este contexto, tratamos de hacer en el presente libro una exposición inicial del horizonte crítico y utópico del posestructuralismo, así como de unas líneas generales de su relación con los otros horizontes actuales que proponen un proyecto de transformación radical de la realidad, lo anterior porque consideramos que esta corriente contiene un horizonte con perspectivas de gran originalidad para pensar la reproducción del poder y los mecanismos de gestión de la alteridad en las sociedades contemporáneas. Estas perspectivas han sido a veces enterradas, a veces apropiadas por los discursos dominantes en la política, la academia, la institucionalidad, el activismo o los movimientos sociales, reventando su horizonte utópico para hacerlas compatibles con la axiomática del CMI.

El posestructuralismo es una corriente de pensamiento transdisciplinaria del siglo XX, caracterizada por la crítica de la lógica de la representación y por una utópica poscapitalista,

[31] Valencia, Sayak & Sepúlveda, Katya, "Del fascinante fascismo a la fascinante violencia: Psico/bio/necro/política y mercado gore", en *Mitologías hoy*, vol.º 14, diciembre 2016, pp. 75-91.

posfalocrática[32]. Es transdisciplinaria antes que filosófica, porque, desde sus comienzos, no cesa de insistir en que aún no hemos llegado a conocer en profundidad cómo es que la filosofía, sin responsabilidad alguna hasta el momento, ha aceptado solapar por tanto tiempo a los poderes constituidos. El posestructuralismo no da a la filosofía el papel de ciencia modelo, sino que crea modelos alternos en que la filosofía es sintetizada con otros campos; así irrumpen la sociología (Bourdieu, Donzelot), la antropología (Clastres, Descola, Viveiros do Castro), el psicoanálisis (Lacan, Kristeva, Irigaray), la cibernética (Bateson) y otras disciplinas que, con las ontologías concretas que producen, complejizan la analítica trascendental filosófica y crean sus propias disciplinas mutantes (esquizoanálisis, somatopolítica, hauntología, anarqueología). Estas ontologías concretas disputan la certeza del monopolio de la filosofía sobre la reflexión del ser, a la vez que son parte de la inmensa proliferación de contranarrativas que caracterizó al siglo XX y que toma nuevas potencias en el actual siglo XXI.

Este libro es realmente mucho más un ejercicio de filosofía posestructuralista o un texto monográfico sobre la corriente de pensamiento que lleva ese nombre. Buscamos no solo exponer y clarificar los horizontes políticos y utópicos de diversos conceptos posestructuralistas, sino también proponer un uso original y actual de los mismos frente a la forma en que estos problemas se han transformado en las últimas décadas. Buscamos también construir una caracterización crítica sobre diversos elementos del posestructuralismo que explican diversas contradicciones, silencios y giros reaccionarios a su interior, e incluso, proporcionar algunos elementos generales sobre la necesidad de trascender al mismo posestructuralismo, mediante la radicalización de sus propias

[32] "Creo que la cuestión no está en considerar quién tendría más libertad, el hombre o la mujer, sino en circunscribir y problematizar el modelo que atraviesa, incluso en la actualidad, tanto la figura del hombre como la de la mujer; me refiero al falocratismo, de cuya lógica ambos son prisioneros". Rolnik, Suely y Guattari, Félix. *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006, pp. 99.

premisas, como condición para la recuperación de los elementos más singulares de sus utópicas.

Por lo anterior, como precisamos anteriormente, no intentamos describir con el mayor rigor objetivo posible lo que el posestructuralismo es, cosa que, si bien no es imposible[33], carece de interés epistemológico desde la perspectiva de la crítica de la representación que caracteriza al mismo posestructuralismo. Se trata de exponer un posestructuralismo singular que reescribe la historia de la corriente filosófica, que se apropia de ella y no teme tergiversar para sus propios fines singulares. Asimismo, no hay temor en tergiversar también al posestructuralismo mismo si esto permite perspectivas originales sobre los problemas concretos que se plantean hoy a la teoría. Nuestra exposición del posestructuralismo se centra en los conceptos de autores como Deleuze, Guattari y Foucault, así como en otrxs posteriores que desde nuestra perspectiva son afines con el esquema presentado aquí (Preciado, Del Barco, Viveiros do Santos, Negri, Hart Lazarretto, Rolnik). Esto no excluye que el esquema que planteamos pueda ser de utilidad para trabajar los conceptos de los posestructuralistas con órbitas más excéntricas a las radicalizaciones que nuestra propuesta plantea (Lacan, Derrida, Althusser, Baudrillard, Esposito, Agamben, Žižek, Badiou, Ranciere).

Finalmente, aspiramos a que este estudio sea capaz de proporcionar perspectivas originales sobre el posestructuralismo a lectorxs con amplio conocimiento del tema, pero que al mismo tiempo sea una aproximación útil, crítica y alternativa para aquellos que, con poco o nada de conocimiento, tienen un interés profundo en la filosofía posestructuralista, la teoría crítica o la relación entre la filosofía y los problemas de las ciencias sociales en el siglo XX y en adelante.

[33] Es imposible describir al postestructuralismo “tal cual es”, pero no es imposible intentarlo e, incluso, lograr resultados que puedan considerarse satisfactorios desde la perspectiva de tradiciones filosóficas clásicas y contemporáneas.

PARTE UNO: LA LÓGICA DE LA REPRESENTACIÓN

Capítulo 1
La razón posestructuralista

Creo que el chantaje al que a menudo se ha sometido a toda crítica de la razón o a toda interrogación crítica sobre la historia de la racionalidad (o aceptan ustedes la razón, o caen en el irracionalismo) opera como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad, como si no fuera posible hacer una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones, una historia contingente de la racionalidad[34]

Posestructuralismo y razón

¿Qué indica el prefijo "pos" en posestructuralismo? ¿Qué es eso que el posestructuralismo deja atrás con respecto al estructuralismo, y cuál era exactamente la necesidad de esta ruptura particular? La revolución epistemológica que se da en el siglo XX en el contexto de las ciencias humanas se caracteriza por un *giro estructural* en el que el ser humano y su relación con el mundo comenzaron a ser puestos en cuestión desde la perspectiva de los componentes mínimos invariantes e inconscientes que construyen nuestra experiencia de la realidad.

¿Qué es el estructuralismo? En *Las palabras y las cosas,* Foucault nos dice: "El estructuralismo no es un método nuevo; es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno[35]"; el estructuralismo es quizás solo una forma radicalizada de lo que podríamos denominar *teoría* o conciencia teórica, es decir, la conceptualización de lo universal concreto como objetividad relacional de las formas en que el pensamiento es capaz de incidir en la transformación de su objeto, y con ello, transformarse a sí mismo.

---

[34] Foucault, Michel, "Estructuralismo y posestructuralismo" en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 959.

[35] Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, p. 206.

En su génesis, ni el posestructuralismo ni el estructuralismo representan de manera alguna una oposición a la ciencia, sino más bien la propuesta de una ciencia otra que fue prácticamente fulminada de la imaginación colectiva por la llegada del horizonte tecnocientífico neoliberal. La ontología de la multiplicidad implica una propuesta para comprender el funcionamiento de lo real que va más allá de los esencialismos y reduccionismos tanto del positivismo como de los idealismos humanistas. Es un pensamiento transhumano, en que la imagen abstracta del hombre se disuelve para dar paso a otros modos de vida y pensamiento. Es transhumano porque hace referencia a la posibilidad de una coexistencia inmanente entre conceptos múltiples y variantes de lo humano. También es poshumano porque se trata de todo un nuevo marco de relaciones posibles entre las realidades humanas y no humanas[36].

En el caso del estructuralismo, ejemplificado en la antropología de Lévi-Strauss, se aspira a comprender la lógica simbólica contingente de aquello que hemos aprendido a concebir como una naturaleza humana muda e inescrutable. Se trata de poner un énfasis mucho mayor en una sistematización compleja de lo concreto singular que en la creación de clasificaciones generales[37]. El movimiento que atraviesa el estructuralismo y después el posestructuralismo nos muestra un proceso en el que la razón occidental pone todas las armas de la Ilustración a disposición de un proyecto de deconstrucción radical de sí misma, para después aventurarse a descubrir la posibilidad de racionalidades profundamente heterogéneas, otros conceptos de mundo, de subjetivación, de lo común. Ninguna idea de Dios, Estado, Ley, Hombre, Sujeto, o incluso del Bien, puede seguir representando límites arbitrarios que tanto el positivismo como el humanismo han impuesto a la conciencia teórica y a la expresividad del deseo. El postestructuralismo es más una teoría metarevolucionaria que revolucionaria, ya que más que la invención de un nuevo ser

[36] Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, PRE-TEXTOS, Valencia, 1996, p.76.

[37] Lévi-Strauss, Claude, "Raza y cultura" en *Antropología estructural dos. Mito, sociedad, humanidades.* México, Siglo XXI Editores, 1979, p.308.

humano, se propone la posibilidad de pensar más allá de todo concepto monolítico de humanidad. No solo hacer la revolución, sino revolucionar el concepto mismo de lo que la revolución implica.

Y sin embargo, hasta el momento nos hemos centrado en elementos que permiten pensar en una continuidad entre el estructuralismo y el posestructuralismo. ¿Cómo conceptualizar más profundamente las similitudes y diferencias entre objetos complejos como el estructuralismo y el posestructuralismo? Proponemos abandonar todo enfoque dialéctico, centrado en la evolución progresiva de formas, estadios monolíticos, ideales y plenamente definidos. Se trata más del resultado funcional de dos modelos de fuerzas, con diferentes tensiones y vectores, pero bajo principios de convertibilidad que permiten comunicar uno con otro en todo momento; es decir, en el estructuralismo se encuentran como tenues indicios aquello que en posestructuralismo cobra la forma de fuerzas determinantes, mientras que muchas de las prioridades del estructuralismo clásico han perdido casi toda su relevancia en el posestructuralismo, sin que por eso dejen de persistir ecos que son perceptibles cuando se presta suficiente atención.

Una de las premisas epistemológicas que cobra radicalidad con el paso del estructuralismo al posestructuralismo está condensada en la frase "la ciencia me ha enseñado un principio fundamental: todo sirve[38]". Esta perspectiva remite a propuestas epistemológicas como las de Paul Feyerabend[39] o Michel Serres, para quienes la esencia de la ciencia no radica en la pureza metodológica, sino en la capacidad de hibridación y mutación teórica y experimental que rompe los paradigmas previamente establecidos. Recordemos que el estructuralismo de Lévi-Strauss en el campo de

[38] Hasta donde hemos podido rastrear, atribuimos esta frase con una clara una alusión a Feyerabend, al psiquiatra posestructuralista mexicano Octavio Federico García Villagómez, autor de los blogs Cuerpos sin Órganos, México en llamas y La edad del cielo, disponibles en: https://www.blogger.com/profile/07369996196256084803

[39] Feyerabend, Paul, *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 13 y ss.

la antropología, el de Lacan en el del psicoanálisis o el de Bourdieu en la sociología, con todas sus profundas diferencias, constituyen intentos de encontrar las metodologías científicas singulares adecuadas para los problemas de las humanidades y las ciencias sociales. En *Homo academicus,* una monografía crítica sobre la reproducción de las formas simbólicas en la academia francesa, Bourdieu nos dice:

> La ciencia social puede esperar sus progresos más decisivos de un esfuerzo constante por proceder a una crítica sociológica de la razón sociológica: debe trabajar para reconstruir la génesis social no solamente de las categorías de pensamiento que pone consciente o inconscientemente en operación, tales como los pares de términos opuestos que tan a menudo orientan la construcción científica del mundo social Este intento se caracteriza por una crítica del concepto tradicional positivista de ciencia, así como de la convicción de una necesidad de enriquecer el campo de la ciencia con los problemas del inconsciente, la existencia, la estética, etc.

Entonces hablamos de un modelo de ciencia que incluye una crítica sociológica o filosófica de sus presupuestos ontológicos. En todo caso, el oscurantismo más profundo estaría más bien del lado del cientificismo positivista que, bajo el argumento de la necesidad de una supuesta, pero en realidad imposible neutralidad política, ha introyectado el sentido común de la antropología existencial neoliberal. En el caso de las ciencias sociales, la perspectiva positivista se conforma con crear marcos de replicabilidad abstractos bajo los mismos incuestionados axiomas políticos y económicos, por ejemplo, mediante la implementación de marcos como la sociología organizacional o la teoría de la decisión de Herbert Simon en la construcción de una ciencia económica altamente formalizada de las variabilidades mínimas del mercado. Estos modelos de ciencia operan de forma servil a un aparato de producción de miseria, de guerra, de desigualdad, de crueldad, etc., que son gritos de alerta que nos dicen que estas experiencias, saberes y prácticas no pueden ser excluidas de un proceso moderno que, en la deconstrucción de sí

mismo, se plantearía necesariamente como trans-moderno[40].

Usualmente, podríamos escuchar ciencia y pensar en la imagen pop que se ha construido en los medios masivos contemporáneos (The big bang theory, The theory of everything), o en el mejor de los casos, en el pobre horizonte antropológico planteado por físicos y divulgadores del CERN, como Marzio Nessi. La física experimental como ciencia madre, la búsqueda de la ecuación del todo, el principio que daría sentido a la totalidad del universo y nos revelaría nuestro papel dentro de él, etc. Todo remite al problema de la verificabilidad experimental al estilo de los convencionalismos liberales de los filósofos del círculo de Viena.

La paradoja contemporánea radica en que la física actual ha puesto en cuestión precisamente este estándar de verificabilidad que el positivismo liberal pretendía universal. Consideremos un ejemplo concreto: ciertos modelos dentro del programa de teoría de cuerdas —como variantes específicas de compactificación dimensional— generan predicciones que serían fundamentalmente inaccesibles a la verificación experimental bajo las tecnologías disponibles. Para que tales teorías produjesen partículas observables (como los hipotéticos gravitones Kaluza-Klein que podrían confirmar directamente la existencia de dimensiones espaciales adicionales), se requeriría de aceleradores de partículas de escala astronómica —máquinas tan colosales que su construcción transgrediría límites físicos y económicos insuperables. Esta incongruencia revela que ni siquiera las disciplinas más rigurosas de la física contemporánea operan bajo el criterio de falsabilidad popperiana que el positivismo había elevado a norma incuestionable[41].

---

[40] Algunos argumentos en este sentido en Boron, Atilio, "Las ciencias sociales en la era neoliberal: Entre la academia y el pensamiento crítico" en *Revista Tareas*, Panamá, núm. 122, enero-abril, 2006, pp. 51 y ss.

[41] Desde la perspectiva de un ingenuo afán dogmático, positivista y metafísico, Green realiza un adecuado balance de este problema en el capítulo 9 de su más célebre obra. Cfr. Green, Brian, *El universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de la teoría final*, Drakontos, Barcelona, 2001.

La utilidad del positivismo para el neoliberalismo radica en ser un régimen de verdad en que hace sentido la cosificación de la experiencia y la sensibilidad que es necesario instrumentalizar de forma permanente como para aceptar al modo de vida capitalista como el mejor de los posibles. El posestructuralismo implica una crítica radical no solo contra las inconsistencias lógicas y epistemológicas del positivismo en la tarea de crear una teoría general de la ciencia, sino también contra el horizonte político, ético y existencial del que forma parte funcional.

Ciencia posestructural y los límites de la modernidad

La modernidad es *modus novus,* horizonte civilizatorio de un tiempo indefinidamente abierto en que la emergencia de lo nuevo es una expectativa y un proceso cotidiano. El *modus novus* implica no solo la novedad, sino la novedad de la novedad, es decir, la transformación misma de los procesos que crean lo nuevo. Bajo la axiomática capitalista, lo que hemos llamado modernidad no puede de ningún modo alcanzar tal estatus, ya que se encuentra constreñida a las meta-redundancias del modo de vida capitalístico. La modernidad dice una cosa y hace otra muy distinta, por lo que en este punto podemos concordar con Bruno Latour, sociólogo con afinidades epistemológicas posestructuralistas, en que en realidad nunca hemos sido modernos[42]. Por todo esto, de existir, la modernidad solo podría ser trans-moderna, es decir, un diálogo inmanente entre una alteridad de concepciones heterogéneas de modernidad. No puede existir una revolución social radical sin una transformación de la cotidianidad, de la maquinación de paletas de subjetividades que, en su propio quehacer, experimentado como libre, participan activamente de la reproducción del orden actualmente existente.

La ciencia estructural se pregunta por las condiciones materiales mínimas de la experiencia, mientras que la ciencia

[42] Cfr. Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

posestructural abordaría el problema del paso de una estructura a otra en el umbral de crisis de la experiencia posible. Ya no se trata del estudio de la estructura como invariante, sino de los acontecimientos meteóricos que muestran la contingencia de la invariancia de una estructura. ¿Puede haber una ciencia posestructural? Sí y no; no desde una primera perspectiva, en que precisamente algo de lo que permite distinguir más nítidamente al estructuralismo del posestructuralismo es su diferente posición frente al problema de la ciencia; mientras que los estructuralistas como Strauss, Benveniste, Greimas o incluso Barthes[43] veían en la formalización, de la que la lingüística de Saussure era ciencia piloto, la reivindicación de una nueva legitimidad y un original rigor científico, esta pretensión parece completamente olvidada en el posestructuralismo. A lo que el posestructuralismo parece alérgico es a la idea de que un saber pueda tener un estatus político jerárquico diferenciado por el hecho de ser considerado científico bajo criterios que no son científicos a su vez. La denominada ciencia solo ha perdido racionalidad y autonomía en su afán de mostrar que posee *a priori* una justificación única, de inevitables consecuencias morales y políticas. El fantasma del totalitarismo epistemológico propio de la idea de ciencia occidental justifica una alergia tal como para desear no volver a hacer uso de esta terminología y, sin embargo, desde otra perspectiva igual de válida, conceptos como el de ciencia nómada o ciencia de las multiplicidades, que son desarrollados en el Mil Mesetas por Deleuze y Guattari[44], son ejemplo de que nada evita que puedan existir resignificaciones profundamente interesantes del concepto de ciencia al interior del posestructuralismo, siempre que se problematicen las condiciones de cristalización de tal totalitarismo:

> Pretendía haber inventado una disciplina, que denominaba de diversas maneras, rizomática, estratoanálisis, esquizoanálisis,

[43] Dosse, François, *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004, Parte I.

[44] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, Mil Mesetas, PRE-TEXTOS, Valencia, 2007, p.50.

> nomadología, micropolítica, pragmática, ciencia de las multiplicidades, pero cuyos fines, método y razón no estaban claros.

No se trata de otra cosa que de hacer una crítica radical a la imagen de la ciencia capitalista, de la ciencia neoliberal, que pone en el lugar de la reflexión más pura y acabada a aquella que se encuentra lo más lejos posible de la problematización de las condiciones ontológicas, políticas y sociales del mismo campo científico. Contrario a esto, no es difícil pensar una idea de ciencia mucho más abierta, como un conjunto de teorías locales, susceptibles de sistematización, racionalmente dilucidables y con relativa eficacia en su capacidad de incidir operacionalmente en lo real. No se trata de ninguna definición revolucionaria; es la definición de ciencia que existía ya en los analíticos primeros de Aristóteles, y es también, a grandes rasgos, el horizonte científico de facto durante mucho de la historia occidental. Aún más allá de esta definición, en el contexto del posestructuralismo, ciencia es el nombre de una nueva práctica colectiva, transversal, en que todo el saber producido por la humanidad es puesto al servicio de la transformación radical del mundo, con la finalidad de que haya, también, una transformación radical del ser humano.

Para entender la forma en que el posestructuralismo realmente no es alcanzado por aquellas críticas que lo perciben como un irracionalismo, es muy útil entender cómo esta corriente rescata, aun si es bajo nuevas mutaciones, el proyecto racionalista detrás del giro estructural de las ciencias humanas. Ciertamente, el posestructuralismo se caracteriza por abandonar la perspectiva ilustrada ingenua que niega una relación compleja entre verdad y deseo, en que basta que una problemática sea adecuadamente comprendida y comunicada para quedar inmediata y efectivamente resuelta. Esta perspectiva neoilustrada implica una relación mucho más compleja y transversal entre teoría, práctica, deconstrucción, micropolítica, etc., pero lo que resulta innegable es que este agenciamiento complejo no puede prescindir de la aspiración de un saber sistematizable, comprensible y claro sobre aquello que toma por objeto, incluso o más bien, especialmente, si se trata de un objeto que es inherentemente opaco y contradictorio para sí mismo, como

lo es el ser humano[45]. En el caso del estructuralismo, no se trata de un llamado a la irracionalidad, al "oscurantismo", sino de un rechazo radical a la postura según la cual solo podemos tener un conocimiento profundo, sistemático y transformador de aquello que puede ser separado de los problemas de lo humano, del deseo, la reproducción social, los antagonismos políticos, etc. Bajo el proyecto positivista, renunciamos a la posibilidad de tener cualquier pensamiento teórico serio sobre fenómenos como el inconsciente, la existencia, la sexualidad, el lenguaje, etc., que no se fundamenten en sistematicidad y reproductibilidad experimental que una tradición de Comte a Bunge atribuye al modelo de la física. No se trata de decir que las humanidades pueden alcanzar por otros métodos un conocimiento tan riguroso y válido en la forma en que el saber físico-matemático lo es, sino que se pueden construir desde estas disciplinas y estas otras metodologías formas de rigor que en su diferencia son tan válidas como la positivista[46]. Se trata, con toda la romantización que se puede atribuir a la expresión, de una aventura del pensamiento, dirigida a construir todo tipo de nuevos marcos, heurísticas, metodologías y racionalidades, con la finalidad de abordar objetos de estudio transdisciplinarios y complejos, que ponen en duda las certezas del saber moderno occidental, que llaman a una transformación radical de lo que entendemos por objeto y sujeto de conocimiento en las sociedades modernas.

---

[45] Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología,* Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 116-117. Por supuesto, Žižek comete el error garrafal de mezclar una pretensión racionalista con una ilustrada, lo que para él coloca a la Lacan en una posición contrapuesta al posestructuralismo. Si distinguimos ambas pretensiones en Lacan, nos damos cuenta de que en esta última radica su postura autoritaria con respecto al principio de contingencia radical. En efecto hay un punto en que Lacan se distancia del posestructuralismo, pero no es por su rechazo al irracionalismo, como argumenta Žižek, sino más bien porque su racionalismo, mezclado con una perspectiva ilustrada irracionalmente autoritaria, no le permite alcanzar el marco de racionalidad que es posible en las formas más radicales de posestructuralismo.

[46] Dosse, François, *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004, Parte I.

Lo que está en juego en esta apuesta epistemológica y política es la capacidad de hablar de ciencia, existencia, belleza y axiología, todo al mismo tiempo. Para que este tipo de saber sea posible, será necesario reinventar la sociedad desde sus bases, reinventar todas las formas en las que hoy nos relacionamos con lo que llamamos saber, ya que evidentemente no sería este saber, ni ningún otro, el motor de las transformaciones sociales por venir. Se trata fundamentalmente de aprender a vivir, ese saber, esa pretensión cuya legitimidad ha sido enterrada, ridiculizada a nivel material y simbólico hasta el hartazgo por la subjetivación moderna capitalista:

> El mundo, impulsado por Occidente, ha asumido un modelo prometeico, activista, de dominio, de conquista del poder sobre la naturaleza, y ese dominio rechaza toda idea de sabiduría. El problema de la muerte y de la vida resulta ocultado por la agitación a la que nos vemos arrastrados[47].

Pero a diferencia de Morin, no creemos que la sabiduría, la cual es siempre un pensamiento trascendente a partir de figuras, pueda ser de alguna ayuda. El neoliberalismo tiene su propia sabiduría; la podemos encontrar en los libros de Kiyosaki, Robert Greene o Mark Manson[48]. Más que una sabiduría, se necesitan conceptos inmanentes que construyan ontologías comunes que no se confundan con una Ur-doxa. Lo que es cierto es que el arte de vivir hoy es reducido a su privatización bajo las actuales formas del marketing y la comunicación que solo lucran con la crisis de sentido que atraviesa las sociedades contemporáneas. Hay que oponer las posibilidades del buen vivir frente a la reducción de la experiencia vital centrada en la reproducción de la identidad y el consumo a una "nuda vida", es decir, la vida como mero hecho o dato biológico (Bios), privada de toda garantía mínima de sentido, enriquecimiento,

---

[47] Morin, Edgar, *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2015, p. 26.

[48] Sobre la diferencia entre la sabiduria y la filosofía, el concepto y la figura, véase: Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997, p.47.

experiencia (Zoe)[49].

Estructuralismo pop y neoestructuralismo

Si bien el posestructuralismo, caracterizado por un horizonte utópico radical antiautoritario y antifascista, fue minorizado hacia una exótica marginalidad, un cierto *estructuralismo pop* nació como componente de las nuevas subjetivaciones del CMI, como parte de su nueva *doxa*, o sentido común. Esto es un poco a lo que se refieren los neo-reaccionarios cuando aseguran que el mundo está regido por foucaultianos. Este estructuralismo pop permite que hoy, incluso más allá de cualquier aparato universitario o académico, cada vez haya más pláticas cotidianas sobre la crítica y necesidad de deconstrucción de estructuras como el capital, el patriarcado, el colonialismo, el adultocentrismo, el capacitismo, el especismo, etc., y sin embargo, la mayoría de estas discusiones por lo regular quedan empaquetadas de una forma asimilable y funcional al CMI.

Esta ontología social estructuralista pop posee un carácter abiertamente ambivalente; por un lado, configura lo que Antonio Negri y Michael Hardt denominan "comunes" en su teoría posestructuralista de las sociedades contemporáneas, es decir, bienes materiales e inmateriales construidos por cooperación transversal y colectiva, que pueden servir como plataforma para la radicalización de la democracia; por el otro lado, la experiencia de estos comunes es atravesada por una profunda despolitización de los modos de vida que reduce la enorme mayoría de sus expresiones a actos individuales y performativos incapaces de estabilizar nuevas redes y dinámicas de solidaridad transgresoras.

Actualmente, cuando decimos que "el pobre no es pobre porque quiere", que la pobreza se reproduce estructuralmente como lo muestran las estadísticas en materia de movilidad social; que la perspectiva meritocrática de la sociedad es un mito, etc., estamos partiendo de un sentido común sobre la violencia estructural que es

[49] Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida 1*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2006, p.9.

muy vagamente similar al que propone la teoría marxista y después el posestructuralismo, pero que, sin embargo, no necesariamente está vinculado con compromisos epistemológicos o políticos más profundos.

Rita Segato en su antropología estructural de corte feminista decolonial, ha profundizado en la forma en que los mandatos propios de la masculinidad reproducen patrones de conductas que son inconscientes para los individuxs que los encarnan. En sus entrevistas a cientos de violadores en las cárceles de Brasil ha concluido que la mayoría de los hombres no pueden explicar de una manera racional y sistemática el deseo de violación, pero describían constantemente la misma experiencia de sentirse alentados por una multitud que los invitaba a restaurar las estructuras patriarcales vulneradas por la mujer que debía ser víctima de violación[50]. Al igual que el pobre no es pobre porque quiere, el violador, el racista, el fascista tampoco lo son porque lo quieran, lo que no evita que, a nivel subjetivo, psicológico, la persona identifique tal deseo con el querer más propio. La principal prueba de que no se trata de un pensamiento caritativo abstracto, sino del análisis sistemático y racional de una urgencia a reformular, es el fracaso innegable que representa en todas sus formas la crisis de las pedagogías punitivas (crisis del modelo de la prisión, del trabajo centrado en la productividad, de la enseñanza civil, familiar, escolar, etc.)

El estructuralismo pop queda ejemplificado en una escena de la serie de televisión *The Office* —programa paradigmático del humor proto-milenial— cuando en una junta, Jim cuestiona a Michael sobre su continua reproducción de estereotipos discriminatorios, reclamando: "Siempre dices que algo está mal con la sociedad, pero quizás, solo eres tú quien está mal", a lo que Michael responde: "Si yo soy el que está mal, es porque la sociedad me hizo de esta manera". Jim pone una modesta mueca de satisfacción frente a la respuesta de Michael, al considerar que, como pocas veces, tiene un buen punto.

---

[50] Segato, Rita, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre antropología, psicología y derechos humanos*, Prometeo, Quilmes, 2003, p.36.

En el fondo se trata de una intuición que no implica ninguna comprensión de las estructuras sociales particulares que condicionan determinados patrones de violencia, tampoco ningún compromiso político, ni tiene como correlato algún tipo de prácticas trans-subjetivas en que se practiquen formas experimentales de intersubjetividad en que se cuestionen las tensiones de los condicionamientos existentes. El estructuralismo pop no implica la necesidad de ninguna forma de crítica ni de utópica. En este sentido, nuestra idea es desarrollar no solo como el posestructuralismo se distancia del giro estructural de las ciencias humanas a inicios del siglo XX, sino también del estructuralismo pop, tan en boga hoy en el siglo XXI.

Por otra parte, denominamos *neoestructuralismo*[51] a una forma de estructuralismo, contemporánea del estructuralismo pop, consistente en un análisis sociológico idealista, que subordina el concepto de estructura al proyecto del arte liberal de gobernar. Mientras que el estructuralismo pop prolifera al nivel de la micropolítica cotidiana, el neoestructuralismo cobra forma en la macropolítica institucional y en los discursos que la legitiman.

Hasta cierto punto podemos encontrar el lenguaje de la estructura muy cómodamente instalado en la actual práctica política institucional internacional de corte liberal y globalista. Podemos leer abundantemente en los informes de la ONU o de la OEA acerca de la necesidad de generar diagnósticos en términos de la violencia estructural que afecta a los grupos en situación de vulnerabilidad, de encontrar soluciones estructurales que puedan garantizar la no repetición de las vulneraciones sistemáticas a sus derechos humanos. Sin embargo, no se trata del estructuralismo de Strauss o de Foucault, ni del estructuralismo de Marx en el que estos primeros están influenciados, sino de otra forma de estructuralismo mucho más moderado, reformista, como el de Galtung, quien es el referente

[51] Nos apropiamos, con un significado muy distinto que ha sido utilizado, ya sea con fines descriptivos, críticos o apologéticos, por autores como Jürgen Habermas o Manfred Frank. Ej. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1996, p.9.

universal para el concepto de violencia estructural en este tipo de marcos en que las ciencias sociales encuentran su expresión en registros que dejan incuestionados los procesos de gobernabilidad contemporáneos.

Para Galtung lo estructural es "aquello que provoca que las realizaciones efectivas, somáticas y mentales, de los seres humanos estén por debajo de sus realizaciones potenciales". En estricto sentido, "la violencia estructural opera mediante la privación del acceso de necesidades mínimas a un sector poblacional dado[52]. Dos profundas limitaciones se hacen patentes en estas definiciones básicas: primero, que lo estructural inconsciente es atribuido a la consciencia del individux, con lo que nunca salimos del terreno de una intersubjetividad e intertextualidad idealista. En segundo plano, no hay posibilidad de abandonar la hipótesis represiva moderna y occidental del poder desde el momento en que vemos en la violencia estructural no como la constitución sintética de la subjetividad, sino como una mera limitación a una subjetividad trascendental hipotética, tal como el sujeto abstracto de la razonabilidad dialógica moderna habermasiana, caracterizada por sus pretensiones universalistas[53].

Para Galtung la paz se construye erradicando mentalidades, concepciones violentas. La estructuralidad se trata, en resumen, de

[52] Galtung parte de una tríada en la que lo que hemos llamado violencia estructural engloba a la vez violencia estructural y violencia cultural: "La violencia cultural es la suma total de todos los mitos, de gloria y trauma y demás, que sirven para justificar la violencia directa. La violencia estructural es la suma total de todos los choques incrustados en las estructuras sociales y mundiales, y cementados, solidificados, de tal forma que los resultados injustos, desiguales, son casi inmutables. La violencia directa antes descrita surge de esto, de algunos elementos, o del conjunto del síndrome". Galtung, Johan, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bakeaz, 1998, p. 9.

[53] Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II, Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1992, p.572.

mentalidades que se han vuelto absolutamente inflexibles[54]. Es un estructuralismo plenamente idealista. Recordemos simplemente la forma en que Galtung elogió ampliamente el proceso de transición pacífica post-apartheid en Sudáfrica que, sin embargo, sigue siendo hoy uno de los países más desiguales del mundo. Galtung elogió factores como el "diálogo inclusivo" en las negociaciones con el ANC, los mecanismos simbólico-institucionales como la Comisión de Verdad y Reconciliación o la retórica de la unidad nacional multicultural, cuando hasta la fecha todo esto ha tenido muy poco impacto en cuanto a las desigualdades económicas racializadas. El neoestructuralismo se conforma con la existencia formal de un marco dialógico trascendental, sin entrar al más mínimo cuestionamiento de si tal marco es compatible con la situación estratégica y concreta de las relaciones de poder que conforman la sociedad en que se insertan.

Es claro que de lo que se trata es que este estructuralismo tipo Galtung carece de todo carácter radical, revolucionario, del posestructuralismo posmarxista. Mientras que estos últimos comparten la premisa de la necesidad de construir un horizonte poscapitalista, Galtung enmarca su proyecto en el diálogo infinito de la democracia liberal occidental que ve a la axiomática capitalista como una maquinaria de progreso perfectible, pero válida, bajo las condiciones antropológico-trascendentales que acepta como punto de destino y partida. Este tipo de estructuralismo nos permite la convicción de que estamos yendo al cuestionamiento más profundo de los procesos y dinámicas más profundas que dan forma a la realidad social, cuando en realidad nos encontramos dando vueltas por la superficie sin indicio alguno.

El posestructuralismo y el delirio

Además de las diferencias relativas ya establecidas entre el

[54] Galtung, Johan, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bakeaz, 1998, p. 32.

estructuralismo y el posestructuralismo, podemos añadir una más, consistente en el *estilo posestructuralista*, definido por una delirante producción de conceptos y una ecléctica afición a la complejidad formalista, la interdisciplinariedad, la literatura moderna y la poesía surrealista. No es secreto que esta combinación vuelve a muchos textos posestructuralistas ilegibles para la gran mayoría de las personas no familiarizadas con estas teorías. Invitamos al lector, poco sumergido en los textos posestructuralistas, a revisar la primera página del Anti-Edipo para que compruebe a lo que nos referimos[55]. A pesar de esto, Deleuze tenía razón cuando decía que el Anti-Edipo era mejor entendido no por especialistas, sino por personas que, desde sus propios procesos de singularización y resistencia, habían alcanzado intuiciones parecidas a las contenidas en el libro. Más allá del academicismo de un texto como el Anti-Edipo y de la enorme cantidad de textos complejos y oscuros de muy diversos campos que parecería necesario dominar para entender el movimiento del libro, son posibles conexiones transversales con líneas de fuga que surgen intuitivamente en el inconsciente antifascista, anti-punitivista, anti-psiquiátrico, etc. Sin embargo, esto no resuelve la duda válida de si estas teorías pueden ser explicadas de una forma clara, sistemática y relativamente accesible a un público mucho más amplio. Por nuestra parte, consideramos que no hay absolutamente nada que lo impida, si bien ello requiere un muy amplio trabajo en curso con

[55] A continuación el párrafo con el que abre la primera página: "Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. El seno es una máquina que produce leche, y la boca, una máquina acoplada a aquélla. La boca del anoréxico vacila entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma). De este modo, todos «bricoleurs»; cada cual sus pequeñas máquinas. Una máquina-órgano para una máquina energía, siempre flujos y cortes. El presidente Schreber tiene los rayos del cielo en el culo. Ano solar. Además, podemos estar seguros de que ello marcha; el presidente Schreber siente algo, produce algo, y puede teorizarlo. Algo se produce: efectos de máquina, pero no metáforas".

respecto al cual este libro aspira a sumar algunas modestas contribuciones. No se trata de decir que el estilo posestructuralista es un elemento puramente contingente, que pueda ser extirpado quirúrgicamente sin alterar en absoluto el núcleo teórico, ontológico, epistemológico y político. Llevar a cabo esta separación sin una consideración profunda de cuál era la necesidad concreta de su existencia puede implicar la minorización inconsciente de elementos importantes en la crítica y utópica posestructuralista.

Pese a que este estilo es mucho más pronunciado en el posestructuralismo, ciertas formas de estructuralismo no se salvaron de ser señalados por lo que se describe como una escritura oscura y casi demencial. Las libertades críticas que, por ejemplo, la teoría literaria estructuralista de Barthes utilizaba para cuestionar la moral y el sentido común imperantes en el campo literario de su época, fueron señaladas por diversos autores como delirios incomprensibles (por ejemplo, atribuir un deseo sexual desenfrenado y perverso a los personajes de las obras de Racine, tesoro nacional de la literatura francesa). Al defenderse de estas interpretaciones, Barthes recurrió a no otro referente que la crítica posestructuralista de la locura planteada por Foucault[56], lo que muestra una vez más los puentes en que estas dos corrientes confluyen.

Recordemos cómo Roland Barthes, quien publicó un análisis estructural de las obras de teatro de Racine, fue atacado por la academia clásica —encarnada en el crítico literario conservador Raymond Picard—, de interpretaciones delirantes, en las que introducía un análisis concreto y político del deseo y la sexualidad de los personajes, que en nada corresponden con las intenciones nobles del autor. Es obvio que para la finalidad de Barthes, uno de los principales promotores de la idea posestructuralista de la muerte del autor, esta objeción no tenía nada de relevante, pero además de esto, en su libro *Crítica y verdad,* escrito como respuesta a esta controversia, encontramos su opinión sobre las licencias delirantes de la crítica estructural:

---

[56] Barthes, Roland, Crítica y verdad, Siglo XXI, Ciudad de México, 1981, p.67.

> La crítica no puede decir "cualquier cosa". Lo que controla su propósito no es sin embargo el temor moral a "delirar"; primero porque deja a otros el cuidado indigno de distinguir perentoriamente la locura de la sinrazón, en el siglo mismo en que su deslinde ha sido puesto en tela de juicio[57].

La crítica (Barthes se refiere a su propuesta de análisis estructural) no puede decir cualquier cosa, ya que tiene sus propias metodologías, reglas, objetos, etc., que nada tienen que ver con un concepto moral de delirio, y quien los conoce bien, es capaz de distinguir un análisis estructural interesante de uno que no aporta mucho. Los señalamientos de delirio suelen provenir de posiciones que no ven necesario comprender las implicaciones de las premisas de estas metodologías para hacer una crítica estructurada y sistemática de ellas. Es más fácil calificarlas de "no razón", en vez de explicar en qué términos exactamente son razones erradas o con conclusiones problemáticas. Las críticas a Barthes pueden ser interpretadas como una muestra de la forma en que una construcción teórica, con compromisos epistemológicos, ontológicos y axiológicos suficientemente alejados del sentido común, es fácilmente susceptible de ser calificada como delirio. Esto no solo sucede en el campo teórico; encontramos innumerables ejemplos al dar una mirada crítica de la historia política de la locura[58], e incluso al analizar la micropolítica de la vida cotidiana, en que con común ligereza se habla de "loquitos" o enfermos "mentales", para evitar hacer un análisis crítico más complejo de la situación, lo que muestra la facilidad con que estos discursos emergen para minorizar la diferencia inasimilable. El posestructuralismo implica una crítica frontal de la historia política de la locura, cuyas consecuencias más radicales aún no han sido expuestas con claridad.

Cuando se nos presenta una incompatibilidad moral radical

---

[57] Barthes, Roland, Crítica y verdad, Siglo XXI, Ciudad de México, 1981, p.67.

[58] La histerización de la mujer, el diagnóstico de drapetomanía a los esclavos negros norteamericanos que buscaban escapar, la aún actual patologización de la disidencia sexual, las perspectivas abolicionistas del género, el antitrabajo, la guerra en curso contra el autismo, etc.

con las premisas analíticas del otrx, se nos presentan tan opacas las conexiones lógicas que no queda otra que sacar la carta de la enfermedad mental. Recientemente, presenciamos el debate presidencial Biden-Trump en el que ambos candidatos, cada uno con expertos médicos de su lado, acusaba abiertamente a su contraparte de demencia; cada lado argumentaba que la ideología del otro era incomprensible a menos que aceptáramos que se trataba abiertamente de locura, de sin razón. ¿Cuál es el malentendido más común aún hoy sobre la obra, la historia de la locura en la época clásica? Foucault no dice que la locura antes era considerada "buena" —romantización al estilo de los actuales memes normies sobre el Joker y Harley Quinn—, para después pasar a ser concebida como "mala" con el inicio de la persecución asilar en el siglo XVII, lo que dice,es que la locura ha participado históricamente de al menos dos discursos heterogéneos bastante diferentes: uno que la asume como una forma de razón heterogénea, y otro que la asume como sin razón pura[59]. Una razón considerada heterogénea puede ser terriblemente codificada, puesta bajo las peores crueldades y suplicios, pero no se niega que tenga una lógica propia o que, incluso, haya instancias en que esas lógicas producen cosas de gran valor y belleza.

En el poder psiquiátrico y otros textos sobre el tema, Foucault da vueltas sobre una vieja idea, según la cual pensarse a uno mismo como rey era la forma por excelencia de la locura[60], frente a lo cual valdría preguntarnos, ¿por qué una sociedad considera peligroso que sus integrantes se consideren reyes o dioses? Desde la perspectiva freudiana o hobbesiana se nos responderá inmediatamente que es imposible que exista una sociedad con esas características, que no tardaría nada en colapsar de una manera tan terrible que nos debería producir escalofríos y, sin embargo, se puede argumentar que sociedades de este tipo han existido sin problema alguno en la historia humana, y que incluso, hoy quedan remanentes de ellas. Recordemos lo que Artaud nos dice sobre los rarámuris de

[59] Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, FCE, Ciudad de México, 2013, p.528.

[60] Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, FCE, Buenos Aires, 2005, p.45.

Sonora:

> "Hay —dice él (el rarámuri)— en todo hombre un viejo reflejo de Dios en que nosotros podemos aún contemplar la imagen de esa fuerza de lo infinito que un día nos lanzó en un alma y a esa alma en un cuerpo; y es a la imagen de esta Fuerza que el Peyote nos ha conducido porque ciguri nos llama hacia él[61]".

Esta particular conciencia de lo divino no conduce a una carnicería, un estado salvaje de guerra generalizada de todos contra todos, sino a la dignificación poli-lateral de un mundo poblado por infinidad de divinidades. Bajo la tradición de la que habla Foucault, queda negada la posibilidad de una verdad propia, infinitamente singular, que no nos puede ser arrebatada, ya que toda verdad interior debe ser legitimada, confirmada, por el régimen externo. En una de sus últimas conferencias, Foucault hablaba de cómo éramos herederos de una tradición secular que respeta a la ley externa como fundamento de la moralidad. Esta inflación de la determinación externa se da en función de una profunda devaluación del cuidado, el conocimiento de sí[62]. Maurice Blanchot, escritor y teórico posestructuralista, nos dice lo siguiente al inicio de su novela, *El altísimo*, dedicada a mostrar la realidad neurótica del Estado triunfante omnipotente:

> Soy una trampa para ti, incluso si te lo digo todo. Mientras más leal, más te engaño, es mi franqueza lo que te atrapara. Por favor, entiéndelo: todo lo que obtienes de mí, es para ti una mentira, porque yo soy la verdad[63].

Hoy en día se habla del síndrome del impostor como una realidad psicosocial generalizada. Publicaciones sobre la salud mental nos dicen "no te preocupes, incluso personas tan exitosas como Michelle

---

[61] Artaud, *México y viaje al país de los tarahumaras*, FCE, Ciudad de México, 1984, p. 310.

[62] Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 54.

[63] Blanchot, Maurice, *The most high*, University of Nebraska Press, Nebraska, 1996, epígrafe.

Obama lo han sentido[64]", argumentando que se trata simplemente de pensamientos intrusivos que podemos tener incluso de una forma totalmente injustificada, al ser individuxs increíblemente exitosos y plenos. Mucho menos común es el pensamiento de que quizás una mujer como Michelle siente que es un fraude porque lo es, promoviendo la paz mundial y el empoderamiento de las minorías, al mismo tiempo que es cómplice de la máquinaria de guerra imperialista estadounidense.

Quizá todxs nos sentimos un poco un fraude porque en las formaciones sociales actuales solo es posible "habitar el deseo de otrxs". Todo el tiempo construimos nuestra vida sobre proyectos de éxito ajenos en cuyo diseño no participamos, ni fuimos consultados de ninguna manera significativa. Heidegger acuñó el concepto de "estado de yecto" para referirse a la experiencia existencial del sujeto de encontrarse arrojado en un mundo ajeno que no hemos elegido, pero el error obvio es que para Heidegger se trataba de una condición permanente y constitutiva de la existencia humana, cuando resulta más productivo cuestionarnos si, más allá de un universal antropológico, simplemente se estaba describiendo el horizonte de la neurosis moderna. Podemos pasar toda nuestra vida triunfando en estos modelos impuestos de éxito, al mismo tiempo que experimentamos profundas e irresolubles crisis de identidad en las que nos angustia no tener una idea mínimamente satisfactoria sobre quienes somos. Una vez más, resulta interesante un pasaje de Artaud[65] sobre los Rarámuris:

---

[64] Por ejemplo, la siguiente publicación informativa de la Gaceta de la Universidad Nacional de México: https://www.gaceta.unam.mx/que-es-el-sindrome-del-impostor/

[65] Recordemos que Artaud no solo era poeta surrealista, sino que pasó gran parte de su vida en hospitales psiquiátricos; Lacan, quien a su manera construyó un psicoanálisis posestructuralista que buscaba reivindicar la racionalidad detrás del delirio psicótico, visitó a Artaud en el hospital de Ville Eviers en 1938, para concluir, que "estaba fijado", es decir, que era un loco sin remedio. Este juicio, por supuesto, nos dice mucho más sobre las limitantes de la conceptualización de la locura en Lacan que sobre la

> (El Rarámuri), al contrario, distingue sistemáticamente entre lo que es de él y lo que es del Otro en todo lo que piensa, siente y produce. Pero la diferencia entre un enajenado y él es que su conciencia personal se ha desarrollado en esa tarea de separación y de distribución internas, a la que el peyote lo ha conducido y que refuerza su voluntad. Si parece saber mucho mejor lo que no es que lo que es, por otro lado, sabe lo que es y que es mucho mejor de lo que nosotros mismos sabemos, lo que somos y lo que deseamos[66].

La idea no es romantizar a las culturas no occidentales, ni decir que en su sabiduría ya se encuentran las respuestas a todos nuestros problemas contemporáneos, sino simplemente mostrar que, contra lo que dicen los hobbesianos, freudianos o habermasianos, nuestra forma de abordar estos problemas no es la única, que buena parte de la eficacia del inconsciente de nuestras sociedades consiste en la forclusión de estas alternativas, y que estas alternativas poseen componentes muy interesantes que pueden ser reactivados para la construcción de todo tipo de nuevas utópicas.

Singularización y locura

El posestructuralismo, desde estas ideas, está íntimamente vinculado con una ética de la singularidad, de la defensa de aquello en nosotrxs que no cabe dentro de las estructuras de poder y significación imperantes. Hasta cierto punto, la experiencia de la diferencia radical y de la singularización conforma la base de la teoría meta-revolucionaria posestructuralista.

¿De qué manera se encuentran vinculadas la singularización y la locura? Basta para introducirnos en este pensamiento con las palabras que hacia el final de su vida Gilles Deleuze dedicaba a los "hermosos, extraños y fascinantes gestos" de Foucault, su amigo ya fallecido:

> Lo difícil de entender es que la gente no tiene encanto sino gracias a

---

situación de Artaud, quien dejó el hospital para iniciar su periodo más prolífico como poeta y teórico.

[66] Artaud, *México y viaje al país de los tarahumaras*, FCE, Ciudad de México, 1984, ibidem.

> su locura. Es el lado… es el verdadero encanto de la gente; es el lado en el que pierden un poco los estribos, es el lado en el que ya no saben muy bien dónde están. Eso no quiere decir que se desplomen –antes bien, se trata de gente que no se desploma, pero… si no aferras la pequeña raíz o el pequeño grano de la locura de alguien, no puedes amarle[67].

Por supuesto lo más fácil sería concluir que aquí el término locura está siendo usado de una forma romántica, pero podría ser más útil tomar el término en serio, por ejemplo, cambiando en el anterior párrafo el término locura por *singularidad,* uno fundamental de la ontología posestructuralista. Todas las personas son infinitamente singulares, participan de vidas infinitamente singulares. Esta locura en que uno pierde un poco los estribos sin desplomarse es parte de una práctica, de un devenir, en que descubrimos qué es eso que una vida infinitamente singular puede expresar a lxs otrxs. Que sea infinitamente singular significa que hay al menos una partícula en ella que es absolutamente incomprensible para lxs otrxs, que hay algo que no puede ser asimilado por nuestra identidad, por ejemplo, nuestra idea fija de lo que los seres humanos son capaces de ser.

Contra esta intuición posestructuralista, la sociedad liberal es la sociedad del ninguneo: ¿quién eres tú para creer que eres especial o singular? Bajo la servidumbre maquínica del CMI y sus meta-redundancias se vuelve sistemáticamente imposible comprender, explorar y desarrollar nuestras singularidades. Aun cuando somos capaces de intentarlo, los resultados se verán profundamente orientados en función de los significantes del privilegio, el aspiracionismo, la blanquitud, el normismo, etc. Bajo estos marcos, nuestras singularidades hipotéticas servirán menos para construir algo común que para el juego de una oposición falocrática narcisista posmoderna del tipo “es lo que me hace mejor que otros”. Se trata de un callejón sin salida entre el normismo narcisista snowflake y el normismo boomer misántropo, en el que no existe oportunidad alguna de alteridad radical y de deconstrucción estructural.

---

[67] Deleuze, Gilles, El Abecedario Deleuze, p. 57, transcripción disponible en: https://www.academia.edu/15252804/El_abecedario_de_Gilles_Deleuze

Todas estas razones explican el cringe, la impresión de inautenticidad, derivada de estos gestos fallidos de singularización que se reducen a habitar los nichos meticulosamente curados por el modo de vida capitalista. La otra cara es la crítica contra la singularización snowflake, producto de una perspectiva igual de normie, atrapada en la idea de que nadie merece sentirse singular y de que debemos activamente humillar a quienes creen serlo para "ponerlos en su lugar". Para esta postura, que ha renunciado a todo proyecto de singularización, ya sea individual o colectiva, es totalmente imposible distinguir aquello que parece una línea narcisista snowflake posmoderna y lo que podría ser un proceso de singularización revolucionaria. Por supuesto, la verdadera complejidad está en que no existe un gesto puro. Las líneas *snowflake* contienen devenires revolucionarios que, bajo la servidumbre maquínica aparecen como indistinguibles de las meta-redundancias más recalcitrantes de la actualidad, mientras que ningún devenir revolucionario se da en el vacío, ni queda fuera de los riesgos de reterritorializaciones falocráticas. En efecto, parece imposible encontrar devenires revolucionarios que no posean al mismo tiempo estas líneas reaccionarias, al menos no mientras carecemos de ecologías sociales en que otras formas de trans-subjetivación sean posibles.

Puede ser que este es uno de los momentos en que el posestructuralismo, tal como lo hemos conocido, muestra sus límites, al contener un imperativo ético de singularización y experimentación transubjetiva cuya diferenciaciones entre las dimensiones de lo singular y lo colectivo quedan ambiguas. Paul Preciado, cuya vida ha sido dedicada a la construcción de una contra-sexualidad posestructuralista, nos dice lo siguiente en su conferencia *Yo soy el monstruo que os habla*:

> Yo me di a mí mismo dos leyes más fuertes que todas las normas que la sociedad patriarco-colonial quiso inculcarme. La primera ley que di por válida durante todo mi proceso de transición fue abolir el terror a no ser normal que había sido sembrado en mi corazón infantil. Ese terror es el que es necesario detectar, aislar y extraer de la memoria para poder encontrar una salida. La segunda ley que me di, casi más

difícil de seguir, fue negarme a mí mismo toda simplificación[68].

Ser infinitamente singular, estar abierto infinitamente a la complejización de uno mismo. Quizás aquí radica la paradoja, la tensión entre la ontología y la ética posestructuralista que encontramos en las palabras de amistad de Deleuze a Foucault. Se habla de procesos de singularización individuales y colectivos, sin embargo, los segundos se encuentran muchísimo menos desarrollados que los primeros. Lo peor que podríamos hacer frente a esta contradicción es romantizar la idea deleuziana de que antes de construir comunidad deberíamos poder entender verdaderamente lo que significa estar solo, "no se nos deja estar lo suficientemente solo[69]". No es mentira que bajo el CMI nuestra subjetividad se vea asfixiada, impedida de reconocer y experimentar sus líneas de singularización, pero otras posibilidades de singularización muy difícilmente se construirán si esperamos a un nuevo mundo de átomos singulares capaces de otras interacciones.

Otra realidad posible implica una autocatálisis no lineal entre múltiples procesos de singularización tanto colectivos como individuales. Este es el punto en el que Foucault y Deleuze son aún demasiado europeos, blancos, hombres, etc., porque sólo desde la blanquitud, la occidentalidad y la falocracia, podemos creer que es posible una forma sustentable de singularizarse sin co-singularizarnos con lo que nos rodea. Lo que el ser humano ha llamado política se reduce casi exclusivamente a la política de la amistad, marco excluyente que crea un adentro y un afuera. Aristóteles decía que un amigo es otro yo y que el hombre virtuoso debe tener amigos virtuosos como él; por eso al amigo se le permite la extraordinaria posibilidad de decidir sobre nuestro ser, porque sabemos que en el fondo, el verdadero amigo no atentaría contra lo más íntimo de nosotros, al menos no de una forma que no

---

[68] Preciado, Paul B. Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas, Anagrama, Barcelona, 2020, pp. 41-42.

[69] Un ejemplo de esta romantización en: Pál Pelbart, Peter, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, pp. 44 y ss.

aceptariamos en la última de las instancias. Incluso, si en un caso extremo, el verdadero amigo atentara contra nuestro ser, sería porque este se ha desviado del íntimo común que conforma el pacto de nuestra amistad. Así, la política como amistad no es otra cosa que un pacto de impunidad patriarcal en el que nos solapamos mutuamente aquellos que no tenemos ninguna intención de intentar deconstruir. Una ecosofía post-falocrática implicaría la existencia de un régimen más allá de la distinción entre lxs nuestrxs y lxs otrxs, política de los comunes fundada en amistades y amores nómadas en que toda singularidad cualquiera puede interpelar a otra[70] y, sin embargo, hoy en día esta idea es una locura.

Locura y singularización

¿No estamos siendo profundamente irresponsables al vincular locura y singularidad como si se tratara de cualquier cosa? ¿No estamos siendo profundamente insensibles con el sufrimiento de millones de personas que padecen de una "enfermedad mental"? ¿Estaremos aprovechándonos de los esquizos en nuestro intento superficial de decir cosas supuestamente vanguardistas o transgresoras[71]?

Antes de responder, es necesario tener cuidado de no caer en el chantaje de la gobernabilidad liberal, de su moralidad y de las prisiones externas e internas, del poder psiquiátrico. De todo aquello que, al mismo tiempo que es incapaz de hacer algo frente a la creciente crisis de sentido y subjetivación en curso, construye enemigos en las perspectivas que comienzan a plantear alternativas radicalmente diferentes. Devenir "enfermo mental" en nuestra civilización es devenir un enemigo de la sociedad, que sin la posibilidad de anclarse en cuidados privatizados, de los que casi nadie dispone, estará virtualmente sentenciado a la miseria, el olvido, la indigencia o la muerte. Bajo el dispositivo psy capitalista, aun los casos más privilegiados, en que lxs sujetxs no descienden en

[70] Gusana anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023, pp. 96-105.

[71] Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2006, p.9

un espiral brutal hacia el abandono y la precarización, lo más a lo que se puede aspirar es a inserciones artificiales, infantilizantes y animalizantes[72], en las que tales sujetos permanecen despojados de cualquier capacidad política de producir otras verdades o prácticas sobre su existencia y situación. El entendimiento actual de lo que categorizamos como esquizofrenia y demencia parte de una grosera biologización, que tiene como resultado que el 80 % de los recursos para manejar estos padecimientos se dediquen a la medicalización, aun cuando se sabe empíricamente que medidas tendientes a garantizar sentido, seguridad, comunidad (vivienda, afectos, cuidados) son paliativos mucho más efectivos. Otra consecuencia de la biologización es precisamente la incapacidad de proponer otro enfoque distinto del paliativo, ya que nuestro entendimiento de la construcción social de estas condiciones apenas se ha transformado en las últimas décadas, ya que aún se habla de enfermedad mental bajo el mismo enfoque que se habla de una enfermedad biológica.

Además de esto, es posible hacer una profunda crítica de la arbitrariedad en los criterios en los que algo califica socialmente como locura. Comencemos intentando construir una definición operativa de la locura, que no dependa de ningún juicio moral o trascendental; si bien toda comunicación implica un impasse mínimo, en que se dice y se recibe al mismo tiempo, más y menos de lo que pretende, esto no es obstáculo alguno para que en la mayoría de los casos la comunicación cumpla con las expectativas sociales mínimas que se tienen de ella. Hay participaciones en universos inmateriales que pueden requerir que se comparta un código mínimo; por ejemplo, si estamos en un agitado diálogo con un grupo de físicos cuánticos, filósofos postestructuralistas, expertos en la obra de Joyce o de militantes neonazis aceleracionistas, será fácil sentirnos alienados de la conversación. Como ya hemos señalado, en muchos de estos casos, como el *Anti-Edipo*, el *Fineggans wake*, o los

[72] No se trata de que el niñx o el animal sean inferiores en sí con respecto al hombre, lo son sólo en tanto realidades artificiales construidas sobre cuyo despojo se construye la grandeza de lo que el hombre es.

documentos de CCRU[73], el código puede ser por momentos tan excluyente que puede resultar incomprensible para lxs normies, al punto de ser indiferenciable del flujo de conciencia de una persona que nuestra sociedad etiquetaría como esquizofrénica. Nada impide que una persona construya una cartografía de sentido tan singular que no pueda ser compartida con nadie en el contexto que lo rodea. Una vez más, el libro Finnegans Wake es un ejemplo claro de esto[74].

Y sin embargo, resulta muy abstracto hablar de un código singular que, de forma trascendental, es decir, bajo cualquier circunstancia y contexto, sea igual de ilegible. Tiene mucho más sentido pensar que cuando hablamos de locura, nos referimos a códigos no trascendentalmente, sino solo localmente ilegibles. Llamamos locura al momento en que la racionalidad que sostiene el código singular de una persona se ha vuelto totalmente inaccesible para las instancias reguladoras de la codificación. Basta con que una persona se sitúe durante la mayor parte de su vida en la incapacidad total de socializar las partes más importantes de su código dentro de un contexto local, que puede ser infinitamente restringido, para ser asumida como loca, independientemente de que exista un número potencialmente infinito de personas, separadas espacial y temporalmente de su contexto, que compartirían con gusto tal código. Van Gogh, "el suicidado de la sociedad", es un ejemplo célebre[75].

---

[73] Centro de investigación de neoesoterismo aceleracionista de la ilustración oscura.

[74] La novela recurre a un flujo de conciencia onírico, con lenguaje densamente compuesto de juegos de palabras multilingües que mezcla más de 50 idiomas, neologismos radicales, palabras maleta y una estructura cíclica que crea un universo cerrado repleto de alusiones oscuras a la historia, mitología, teología y las más profundas obsesiones de su propia historia vital.

[75] No, Van Gogh no estaba loco, pero sus telas conformaban mezclas incendiarias, bombas atómicas, cuyo punto de vista, en comparación con el de todas las pinturas que causaban furor en la Época, hubiera podido alterar gravemente el conformismo larval de la burguesía del Segundo Imperio, y de los sicarios de Thiers, de Gambetta, de Félix Faure tanto como los de

Es claro que no todo solipsismo operativo es etiquetado como locura por el aparato psy; por lo general, se trata de solipsismos que presentan bastantes dificultades para ser reintegrados dentro de la axiomática capitalista. Si un solipsismo se presenta como funcional a la axiomática, por lo general será tolerado, sin importar lo burdo que sea su sinsentido. El silencio del capital frente a la miseria, la hambruna, el genocidio, es demencial. Hoy en día, cuando una junta directiva propone despidos masivos de personal con la finalidad de reportar ganancias a corto plazo sin importar el perjuicio del sistema productivo mismo, o cuando se premia con impunidad y bonos a los artífices de la burbuja especulativa del 2008, se trata de una dinámica solipsista abiertamente autodestructiva. La financiarización es un brote psicótico permanente del campo de la productividad económica; Freud y sus herederos han desperdiciado ciento cincuenta años al no poder intuir que lo que había que psicoanalizar eran los modos de producción y las estructuras de racionalidad.

La reciente antropología de la micropolítica del trabajo en las esferas financieras y de servicios de alto valor agregado, por ejemplo, los estudios de Karen Ho o Martha Stewart, muestran como en las cúpulas de estas organizaciones cotidianamente se toman decisiones demenciales y catastróficas que, bajo la organización del capital, no son sujetas a ningún tipo de rendición de cuentas. Las lógicas del capital, la ganancia, la mercancía o el trabajo no solo son esquizofrénicas, sino también profundamente esquizofrenizantes. Es bajo su inmensa precarización psicosocial, bajo la necesidad de sobrevivir en estructuras en que es tan difícil construir un sentido que se perciba como auténtico, que millones de individuxs devienen solipsistas operativos. Negamos la posibilidad de que sería mucho más importante poner atención en la locura que expresan nuestras instituciones, estructuras, modelos de ser, etc., que en la que parecen expresar los individuxs. Aun cuando lo vemos, lo hacemos desde la

---

Napoleón III. Artaud, Antonin, Van Gogh. El suicidado de la sociedad, disponible en: https://archive.org/details/van-gogh-el-suicidado-por-la-sociedad

misantropía y el cinismo que presentan este hecho como una consecuencia natural de la inevitable locura privada de los individuxs. Por supuesto que en su actuar el individux reproduce la estructura, pero lo hace en tanto componente de la estructura que lo produce. En su quehacer, el sujeto se estructura así mismo al reproducir la estructura que lo produce. Se trata de lo que, siguiendo a Bourdieu, llamamos estructura estructurante estructuradora[76]. No hay razón para considerar a la locura, bajo la definición de solipsismo operacional, como inherente indeseable. El problema es cuando este solipsismo se convierte en un componente intocable, innegociable, de lo que llamamos poder. Cuando desde este mismo se moraliza y se persigue la locura, pero solo la que no le es funcional al poder. El problema es que no existe una ecosofía mediante la que la locura pueda contaminar y contaminarse de todo tipo de racionalidades otras. Es absurdo creer que el capitalismo y el patriarcado pueden caer sin que la razón misma sea puesta en cuestión. No solo se trata de que la racionalidad sea instrumental o sexista, sino de que lo que hemos llegado a considerar como estructuras mínimas de racionalidad se encuentra imbricado con todo tipo de dispositivos de micropolítica fascista

No es tan difícil imaginar otro mundo posible, con relaciones muy distintas entre las formas de racionalidad imperantes, y aquello es percibido y vivido como sin razón. La antropología contemporánea ha descrito la forma en que en diversas sociedades pre-modernas líneas esquizofrénicas —voces, visiones, conceptos—, expresaban un contacto de chamanes o profetas con lo divino. En momentos de extrema crisis, en que se veía amenazada la reproducción del cuerpo social mismo, estas experiencias de inmanencia absoluta podrían ser cartografías para la construcción de nuevos mundos posibles, cuya utópica ponía en duda y en peligro de abolición, la totalidad del orden existente. Un ejemplo de esto es la búsqueda de la "tierra sin mal" por parte de los Karai, tras ver sus

[76] GARCÍA, Claudia, *El vínculo posición, capital y habitus en los estudiantes de la licenciatura en Comunicación y periodismo de la FES Aragón*, Tesis doctoral, UNAM, México,2008.

modos de existencia amenazados por la sociabilidad moderna. El chamán y el profeta son, ante todo, médicos de la civilización. Proporcionan ligas de fuga que nos muestran la caducidad de aquellas formas de pensamiento y vida que hemos identificado con una idea monolítica de la razón. La locura, como conciencia infinitamente singular, es antídoto de los autoritarismos de la razón que experimenta el complejo de Narciso.

Reiteramos que no se trata de romantizar a las sociedades pre-modernas, de pretender que todos nuestros problemas se solucionan si adoptamos los modos de vida de las tribus del Amazonas o de las comunidades subsaharianas. Se trata simplemente de mostrar que otros modelos han existido, y que nuevos modelos pueden ser construidos, los cuales podrían sintetizar en formas inéditas elementos de formaciones sociales y discursivas heterogéneas. El posestructuralismo no solo propone una crítica radical de la historia política de la locura, también apunta a nuevas utópicas sobre las relaciones posibles entre el ser humano y la sin-razón. Cuestionar nuestros criterios políticos de demarcación, el solipsismo de nuestras estructuras, todas nuestras formas de gestión de lo psicosocial, pero también, permitir que la sin-razón se vuelva incluso, una más de las herramientas posibles disponibles para la construcción de pensamiento colectivo.

La literatura moderna, a través de técnicas como el *stream of consciousness*, el surrealismo, a través de herramientas como el método paranoico crítico[77], se plantea otro tipo de relaciones posibles entre el creador y su inconsciente, entre lo Uno y lx otrx, entre el adentro y el afuera. Nuestra hipótesis es que el posestructuralismo continental, íntimamente familiarizado con estas formas de literatura, no temía recuperar estas herramientas cuando fuera necesario evitar las redundancias inconscientes del pensamiento racional y sistemático, pero esto es solo un signo de una propuesta más amplia sobre cómo podemos conectarnos con racionalidades otras

[77] Cfr. Greeley, Robin, *Surrealism and spanish civil war*, Yale University Press, New Haven, 2006.

La sin-razón no solo se define por el solipsismo operacional, sino también por una indeterminación a nivel meta-epistemológico. La sin-razón no pertenece a ningún régimen de saber preexistente, ni tampoco tiene uno como destino fijo. Se trata de una línea de fuga que abre múltiples horizontes posibles necesariamente contradictorios entre sí. Un fragmento de Artaud nos servirá para ilustrar esto y entender el uso del estilo surrealista en textos posestructuralistas:

> Allí donde huele a mierda huele a ser. El hombre hubiera podido muy bien no cagar, no abrir el bolsillo anal, pero eligió cagar como hubiera elegido vivir en vez de aceptar vivir muerto. Para no hacer caca, tendría que haber consentido no ser, sin embargo, no se decidió a perder el ser, es decir, a morir viviendo. Hay en la existencia algo particularmente tentador para el hombre y ese algo es LA CACA[78].

¿Cómo entender esta relación entre el ser y la mierda? Podemos hacerlo de diversas formas: a) crítica a la historia del ser como historia del olvido del cuerpo, frente a las abstracciones metafísicas, la caca nos recuerda la ineluctable concretitud de la existencia, b) crítica de la mierdificación del ser y con ello, de la vida y existencia, el ser nos tiene con la mierda hasta el cuello; c) inmanencia entre el ser y la caca, la caca como horizonte virtual de la existencia, como única metafísica concreta posible de la vida humana; d) La afirmación revolucionaria de la caca como apertura sensible a realidades moleculares más allá de la muerte en vida neurótica; e) la mierda como símbolo perfecto de absoluta diseminación de lo sagrado y lo profana, de la transgresión mínima de la que nace la fe.

El poema contiene a la vez todos estos niveles, sin unidad de síntesis superior. Se nos interpela a reconocer que aún nada sabemos realmente sobre el ser y la mierda, pero que no se trata de un callejón sin salida, sino de un laberinto, un rizoma, sobre el que es posible construir nuevas cartografías. El conocimiento sistemático regularmente opera por determinación de lo actual, mientras que el rizomático opera en el plano intensivo. El asunto es como dice

[78] Artaud, Antonin, *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*, Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2012, p.18.

repetidamente Kafka, encontrar una salida; el delirio es un movimiento en que el pensamiento se sacude violentamente como animal enjaulado, esperando dar un golpe lo suficientemente fuerte para aflorar algo. El posestructuralismo propuso metodologías transdisciplinarias que nos aproximan a una sistematización teórica de lo inconsciente virtual, tales metodologías pueden disponer a su vez de diversas herramientas para explicitar constantemente su propio inconsciente, sus propios límites epistemológicos inconfesados. El estilo posestructuralista fue una de estas herramientas en que la diseminación explícita de literatura y teoría crea otras posibilidades múltiples de interpelar lo virtual. El estilo posestructuralista puede técnicamente ser abandonado, siempre que existan otras formas en que la teoría esté abierta a ser un diálogo con la sin-razón, incluso con la sin-razón de sí misma.

Capítulo II
Posestructuralismo y comunismo

El dinero se manifiesta además como este poder tergiversador contra el individux y contra los vínculos sociales y de otro tipo que se presenten como algo esencial. Él cambia la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el señor en esclavo, el esclavo en señor, la estupidez en inteligencia, la inteligencia en estupidez[79].

Posestructuralismo, estructuralismo y marxismo

Hemos definido al posestructuralismo como una corriente teórica, transdisciplinaria, más que filosófica, ya que implica tanto una crítica de la filosofía clásica y moderna, así como de la división disciplinar tradicional. Se caracteriza por una utópica posfalocrática[80], poscapitalista y por una crítica a la forma de racionalidad que podríamos denominar "lógica de la representación", definida por el presupuesto metafísico de una existencia ontológica plena encarnada en la forma del significante.

En términos amplios, el posestructuralismo se caracteriza por un consenso crítico en contra del capitalismo, de la opresión del ser humano por el ser humano, el patriarcado, el colonialismo, el capacitismo y otros sistemas de dominación isomorfos. El

---

[79] Marx, Karl, Manuscritos de París, en Marx, Colección Grandes Pensadores, Gredos, Madrid, 2020, p.281.

[80] Es decir, en las que poder y potencia se identifican con la presencia fálica, que nos sitúa una y otra vez en las redundancias de los mismos mitos: "No es el sexo anatómico ni la esencia lo que los determina a lo que sea; por el contrario, es la fábula de la que nunca se sale, la historia individual y colectiva, el esquema cultural y como el individux negocia con esos esquemas, con esos datos, se adapta y reproduce, o bien esquiva, supera, pasa. atraviesa -hay mil fórmulas- y se reintegra o no se reintegra nunca al universo realmente «sin miedo y sin reparo" Cisoux, Helene, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura,* Anthropos, Barcelona, 1995, p.176

posestructuralismo no podría plantearse como una ontología radical de la diferencia, como una crítica de los sistemas de homogeneización social, sin ser a la vez una crítica tan radical del capitalismo como aquella contenida en el marxismo. Al mismo tiempo, el posestructuralismo no puede compartir las utopías poscapitalistas marxistas en las que la heteronorma, la lógica de la representación, el aparato psy no sean deconstruidos. La enorme mayoría de autorxs posestructuralistas guardan, al mismo tiempo, una profunda deuda teórica y política con Marx, así como la necesidad de una ruptura específica con temas particulares de la dogmática marxista en el proceso particular de la crítica a la representación que realizan. Esta peculiar relación, que implica a la vez una profunda deuda y la necesidad de una ruptura radical con Marx, requiere una exposición mínima.

¿Qué es lo que definiremos por marxismo? No creemos que exista algo así como un marxismo "puro". No creemos, de hecho, en nada puro. El absurdo consiste en que determinar la pureza marxista presupondría conocer ya de una manera absoluta e irrevocable la esencia del marxismo, lo que implicaría tener un saber indubitable que serviría de norma de medición. La operación es imposible sin el instrumento de medición que sería resultado de la operación misma; por lo tanto, la operación es solo posible cuando ya poseemos el instrumento de una forma mágica e inmediata, cuando se trata de una certeza inmediata o dogmática. Definir una esencia fija del marxismo implica la renuncia a pensar en su interior.

Marxismo es tanto el Marx joven como el Marx viejo, o hasta el Marx de ultratumba, las internacionales que han existido, así como las por venir[81]. Marxismo es Engels, Lenin, Bernstein, Kautsky,

[81] "Lo que se denomina, aquí, con el nombre de nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que, aunque, en lo sucesivo, ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países". Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995, p.100.

Gramsci, Luxemburgo, Marti, Lévi-Strauss, Trotsky, Mao, Althusser, Quijano, Federici, Sartre, Negri, Balibar, Braudel, Spivak, Hardt, Stalin, Cusicanqui, Guevara, Derrida, Žižek, Castro, Harvey, Guattari, Sankara, Marcos, Gadafi, Del Barco. Marxismo es también Marx diciendo no ser marxista en una muestra de rechazo al anti-dogmatismo posible de su teoría, lo que demuestra otro punto, que todxs quienes listamos, además de marxistas, son muchas otras cosas.

Desde nuestra perspectiva, se trata de marxismo cuando se conecta con otros componentes teóricos heterogéneos para disolver los remanentes metafísicos de sus conceptos, pero también cuando opera a un nivel de contradicción que lo vuelve irreconocible con sus premisas ético-político básicas, o cuando adquiere una necedad soberana al intentar hacer embonar a la fuerza conceptos demasiado chatos a realidades para las que no son nada pertinentes. Puede ser que los conceptos ya no correspondan con un horizonte que se ha pluralizado desde los tiempos de Marx, como es el campo de la circulación, del consumo, de la modulación de la baja tendencia, del maquinismo, la subjetivación, la gobernabilidad, etc. También puede tratarse de concepciones nacidas ya anticuadas, como la prevalencia de la producción sobre la reproducción, la visión instrumentalista de la técnica en el futuro comunismo[82], su dependencia de la forma Estado, su postura general frente a muy diversos dispositivos de normalización social, etc.

En contra de toda la propaganda antimarxista de la anglosfera, que no se cansa de repetir que Marx no es más que el vejestorio de un tiempo que hay que olvidar cuanto antes, debemos decir que ya sea que fuera por las vías de la socialdemocracia, de la lucha obrera, de la internacional, del sindicalismo o la política leninista, maoísta y posmaoísta, es a través del marxismo y sus luchas que gran parte de la historia política y social del siglo XIX y XX puede ser entendida. Aún hoy, construir una postura original en

[82] Por ejemplo, la concepción que se desarrolla en Eagleton, Terry, "El comunismo ¿Lear o Gonzalo?", en Hounié, Analia (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2015, p. 95 y ss.

el marco de los presupuestos ontológicos y epistemológicos de las ciencias humanas, de las ciencias sociales, implica adoptar una postura con respecto al problema del marxismo. No resultaría exagerado decir que al mismo tiempo esto significa que hay una antropología, un concepto de producción, de trabajo, de economía y de política, que comparten el marxismo y el inconsciente de la gobernabilidad liberal europea, y que estos conceptos son bloqueos epistemológicos que exigen ser reformulados por el marxismo si es que quiere ser una teoría consistente.

Con respecto a la teoría marxista, la afinidad histórica con el posestructuralismo no se explica simplemente por concordar en la necesidad de una crítica particular a la reproducción del poder en la sociedad capitalista, la deuda del posestructuralismo con el marxismo no se debe a la tópica de la crítica al capital como tal, sino a que esta crítica cobra una forma estructural, ya que no analiza al sujeto consciente de la historia como agente que se produce a sí mismo, sino como producido por un conjunto de relaciones sociales que componen una objetividad inmanente y relacional, con lo que se aleja del materialismo burdo que posee una idea metafísica y cosificada de la materia.

En la ideología alemana, Marx y Engels dicen:

> La falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que solo capta lo que me enfrenta, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto, o de la contemplación, no como actividad humana, sensible, práctica[83].

El marxismo plantea al capitalismo como una construcción humana, finita, con una historia y un inconsciente que muestran su incompletud, que anuncia los escenarios de su futura desaparición. Se trata de una ontología que ve a la realidad fundamentalmente no como esencia, idea o cosa, sino como realidad viva, proceso. Esta objetividad relacional cobra la forma de un sistema o estructura, con capacidad de reproducirse a sí mismo con relativa autonomía, independiente de la voluntad o conciencia de los individuxs que la

[83] Marx, Karl & Friedrich, Engels, La ideología alemana, Grijalvo, Montevideo, 1970, p.665.

habitan. El marxismo es una crítica radical surgida al interior del pensamiento europeo en contra de una episteme liberal que es radicalizada hasta el punto de plantear la necesidad de su propia abolición.

Marx nos dice lo siguiente al comienzo de su análisis del 18 Brumario de Luis Bonaparte, con respecto al viraje reaccionario de la insurrección popular en la Francia 1848[84]:

> Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

Este descentramiento del individux, su voluntad, sus valores, hacia un análisis estructural de las relaciones materiales de dominación, es ya un gran paso en esa deconstrucción del sujeto esencializado de la que el posestructuralismo trata. Así, la afinidad entre ambas corrientes se explica no solo por la denuncia de la explotación capitalista, sino por una conceptualización estructural de su reproducción que es crítica de la metafísica occidental, de la lógica de la representación. Para Althusser en esto consiste en esencia la revolución teórica de Marx, la ruptura epistemológica que se da con el joven Marx y su hegelianismo y romanticismo, al distanciarse del culto idealista, a la imagen reificada del hombre, que llamamos humanismo:

> Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un anti-humanismo teórico de Marx, y se debe ver en este anti-humanismo teórico la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre[85].

---

[84] Marx, Karl, "18 Brumario de Luis Bonaparte", en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas (en tres tomos)*, Editorial Progreso, Moscú, 1981, Tomo I, páginas 404 a 498.

[85] Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, CDMX, 1967, p. 190.

En una entrevista reciente, Rita Segato se declaró "Ex-humana", argumentando la vergüenza de pertenecer a eso que llamamos humanidad, que había permitido históricamente tantos genocidios, y que hoy permite uno más, por primera vez, frente a los ojos de todo el mundo, el de Gaza. Se trata de preguntarnos en qué formas esta Idea de humanidad que tenemos implica la reproducción de una serie de dispositivos, estrategias y economías simbólicas que fundamentan y legitiman al régimen imperante de pedagogías de la crueldad. Es cuestionarnos radicalmente las razones por las que la humanidad es tan inhumana bajo sus propios estándares de valoración. Con su concepto de "prehistoria patriarcal de la humanidad[86]", Segato nos invita a pensar, en contravención con la arrogancia occidental moderna, que la historia de una nueva humanidad, más allá de la violencia irracionalmente autofágica tan común en la nuestra, aún no ha comenzado. En *el futuro de una ilusión* Freud se pregunta si podremos trascender a un estadio social en el que la violencia innecesaria ya no sea la norma; alude a los proyectos en curso de transformación radical de la humanidad (las revoluciones marxistas de la primera mitad del siglo XX), pero siempre manteniendo un profundo escepticismo de que se pueda salir del régimen de la neurosis. Neurosis equivale a civilización, por lo que se trata de una situación de "neurosis o barbarie". Spinoza llamaba "reforma del entendimiento" a la posibilidad de transitar de la moral como juicios trascendentes de Dios a la ética como lógica inmanente de los modos de vida. Es Freud y no Spinoza quien es hoy rey tras haber bebido su propia forma de cicuta.

El anti-humanismo teórico no trata de un olvido del ser humano concreto, mucho menos de las violencias concretas de las que son objeto los seres humanos en el contexto de la guerra de precarización en curso, sino de la premisa metodológica de que bajo las condiciones presentes, para alcanzar un conocimiento transformador de lo humano, de su mundo, es necesario partir de

[86] Segato, Rita Laura, *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Prometeo, Quilmes, 2013, p.15.

un cuestionamiento de las certezas que hemos aceptado sobre tal concepto, de todos los factores externos que determinan y reafirman su realidad.

Se ha señalado, incluso por el mismo Althusser, que su lectura de Marx, pese al enorme impacto que tuvo en su momento, puede considerarse profundamente selectiva, parcial. Recordemos que mientras Althusser trata de dotar de una nueva relevancia a Marx mediante el estructuralismo, el PFC (Partido Comunista Francés) rechaza sus posturas en 1964 y anuncia que el marxismo es "el humanismo de nuestros tiempos". Por nuestra parte, diremos que no existe lectura original, atenta e interesante, que no sea selectiva y parcial, lo que no significa, por supuesto, que cualquier lectura sea ya atenta e interesante por el simple hecho de ser selectiva y parcial. Hay líneas en el marxismo que tienden hacia el antihumanismo, otras que lo hacen hacia el humanismo del PCF o la socialdemocracia de Kautsky, y no hay síntesis que logre mediar tal contradicción en una identidad superior. Ignorar esta contradicción es desaparecer lo más importante, que esta contradicción es, en sí, una huella de la tarea imposible de construir un antihumanismo más humano que todos los humanismos históricos que le han precedido.

¿Cómo hacer de ese antihumanismo una intuición cotidiana? Ni Marx ni lxs marxistxs que le siguieron han podido, hasta la fecha, lograr disolver este problema. Si el posestructuralismo plantea la radicalización del horizonte antihumanista en Marx, debe al mismo tiempo proporcionar nuevas intuiciones que permitan superar con este proyecto. En la *arqueología del saber* por su parte, Foucault quien ya en *las palabras y las cosas* había anunciado la desaparición de la imagen del hombre, tal como un dibujo en la arena es borrado por las olas del mar, presenta una perspectiva que sigue haciendo eco con la del anti-humanismo teórico de Althusser:

> "Contra el descentramiento operado por Marx —por el análisis histórico de las relaciones de producción, de las determinaciones económicas y de la lucha de clases—, ha dado lugar, a fines del siglo XIX, a la búsqueda de una historia global, en la que todas las

> diferencias de una sociedad podrían ser reducidas a una forma única, a la organización de una visión del mundo, al establecimiento de un sistema de valores, a un tipo coherente de civilización[87]".

Y también:

> Se ha llegado, pues, al punto de antropologizar a Marx, a hacer de él un historiador de las totalidades y a volver a hallar en él el designio del humanismo; se ha llegado, pues, al punto de interpretar a Nietzsche en los términos de la filosofía trascendental y a rebajar su genealogía hasta el nivel de una investigación de lo primigenio[88].

Idea que expresa, además, el paralelismo entre la crítica de la economía política y la genealogía de la moral, en términos de su oposición a la metafísica representativa. Y sin embargo, el posestructuralismo no se trata de algo tan simple como un "Marx con Nietzsche", sino de una postura original, que agencia múltiples líneas de estos y múltiples otros referentes de un trans-humanismo que acompaña, y ha sido compañero del pensamiento desde sus orígenes.

Esta fragmentación del sujeto es también visible en otro punto central de la filosofía política marxista. El proletario no es un sujeto de pretensiones universales, ya que "es la primera clase de la historia que no busca imponer sus intereses particulares[89]". No se trata de construir un mundo en que el proletariado imponga de forma autoritaria lo que más le conviene, en detrimento de los otros, sino que busca construir un mundo en el que no existe dominación de una clase sobre otra. No se trata simplemente del idealismo utópica de una sociedad sin clases que podemos encontrar antes en Saint-Simon, Fourier, Weitling, etc., ya que existe un sujeto histórico concreto de la revolución, cuyo papel estructural es de un universal concreto, una clase particular que encarna la universidad negada por el sistema capitalista. Tal como dice Balibar, los comunistas son personas que desean transformar al mundo para poder

---

[87] Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, p. 21.

[88] Ibidem., p. 22.

[89] Balibar, Étienne, "El comunismo como compromiso, imaginación y política", en Žižek, Slavoj (Ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011),* Akal, Madrid, 2014, p.31.

transformarse a sí mismos. Abolir el capitalismo para abolirnos junto con él. Se desea, junto con la abolición del sistema de dominación, la abolición de la identidad como sujetos de deseo que hemos construido en su interior

Lo importante de una reinterpretación, como la de Althusser, Foucault, Balibar u otras similares, es la forma en que reactiva a Marx para afrontar un conjunto de problemas teóricos y políticos completamente distintos a los de su época. Todo autor posee líneas y fuerzas que rebasan cualquier yoicidad consciente o atribuible, por lo que se puede hablar de una pluralidad de acontecimientos de muy diverso orden al interior de un texto. La fidelidad al acontecimiento, que encarnan las líneas singulares de un cuerpo teórico, implica un acto de necesaria heterodoxia, que se separa de la tradición monolítica consciente de un pensamiento que se ha vuelto escuela.

Desarrollemos un breve ejemplo para mostrar la forma en que el posestructuralismo procede en su aproximación al marxismo. En espectros de Marx, Derrida se propone, entre otras cosas, deconstruir la dicotomía valor de uso/valor de cambio fundamental para el materialismo histórico. Recordemos que la deconstrucción es una estrategia de operación textual en que se explicitan las dicotomías que articulan un horizonte de posibilidad textual y discursiva. Las dicotomías operan bajo el esquema de la metafísica de la presencia, presuponiendo a uno de los elementos como ontológicamente pleno y a otro como subordinado En la gramatología Derrida desarrolla la idea de la razón occidental como fonologocentrica, es decir, que privilegiaba el habla como comunicación pura, directa, transparente, al mismo tiempo que consideraba a la escrita como un suplemento secundario, derivado del habla, definido por la carencia de la presencia que define al habla. El fonologocentrismo se traduce en la idea de prevalencia de la escritura alfabética como la más racional y civilizada, lo que permite clasificar a las culturas orales como primitivas, carentes de razón. Es una leyenda que la escritura cuenta sobre sí misma. A todo esto, Derrida responderá que el habla es ya también siempre escritura definida por la misma carencia, la huella, diseminación, por la temporalización del espacio y la espacialización del tiempo que

requiere la existencia de la otredad que da forma a cualquier sistema de significación, ya que, como dice Lacan, el sujeto está ahí donde no habla y habla donde está; es decir, hablamos de la archi-escritura como condición:

> Archi-escritura, primera posibilidad del habla, luego de la "grafía" en un sentido estricto, lugar natal de la "usurpación" denunciada desde Platón hasta Saussure, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamiento[90].

Ya que hemos expuesto muy brevemente en qué consiste la deconstrucción, así como el ejemplo de cómo este método es aplicado en uno de sus libros más conocidos, pasemos a la forma en que la deconstrucción es aplicada a la dicotomía planteada por Marx. En un movimiento similar al que se lleva a cabo en *De la gramatología* Derrida nos dice lo siguiente sobre los conceptos de valor de uso y valor de cambio:

> Era lo que era, valor de uso, idéntico a sí mismo. La fantasmagoría, igual que el capital, comenzaría con el valor de cambio y con la forma mercancía. Sólo entonces «entra en escena» el espectro. Antes, según Marx, no estaba ahí. Ni siquiera para asediar el valor de uso. Pero ¿de dónde procede la certeza concerniente al estado previo, el del presunto valor de uso, justamente, un valor de uso puro y libre de todo lo que compone el valor de cambio y la forma mercancía?, ¿qué seguridad tenemos en esa distinción?[91]

Al igual que no existe una forma de escritura que no contenga incompletud, contradicción, no hay uso, necesidad que no los contenga, que implique un acceso directo a “las cosas mismas”. Nos olvidamos de que las necesidades humanas, los valores de uso, también son producidos, postulados por una economía simbólica, deseante, que es condición de la experiencia posible.

Estas objeciones, con sus singularidades propias, son muy parecidas a lo que otro posestructuralista, Jean Baudrillard, plantea a su manera en su *economía política del signo*. El libro comienza

---

[90] Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1986, p. 92.

[91] Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Akal, Madrid, 1998, p. 179.

con un análisis del gasto improductivo y su función social, olvidada por Marx. Para Baudrillard el capitalismo implica la producción de un sistema de consumo en el que las clases productivas sometidas tienen por función no solo la producción, sino también el gasto improductivo de sus retribuciones bajo la forma de un despliegue del imaginario moral de los amos. Mediante la génesis ideológica de las necesidades, el sistema de consumo pasa a ser conceptualizado como una máquina de subjetivación:

> Es preciso rebasar el punto de vista ideológico del consumo como proceso de apetencia y goce, como extensión metafórica de las nociones funcionales de digestión —todo ellos naturalizado según el esquema primario de la función oral— es preciso rebasar esta visión preimaginaria poderosa para definir al consumo no sólo estructuralmente como sistema de intercambio y de signos, sino estratégicamente como mecanismo de poder. Ahora bien, es claro que no se define ni por las necesidades, ni por su cambio cualitativo ni por su extensión masiva: todo esto no es más que el efecto característico, al nivel de los individuxs, de determinada estructura de productividad monopolística, de una economía totalitaria (capitalista o socialista), forzada a hacer surgir el ocio, el confort, el standing, etc., en suma la realización misma del individux privado como fuerza productiva, obligada a arrancarle su libertad y su goce como elementos funcionales de reproducción del sistema de producción y de las relaciones[92].

Baudrillard está aquí leyendo muy de cerca la crítica el economicismo contenida en la sociología de Marcel Mauss (también Derrida, aunque en menor medida), que se caracterizaba, entre otras ideas, por el concepto del *hecho total social, concepto* que implicaba tanto una infinita problematización de todo lo detrás de la experiencia social dado, como un movimiento que aspiraba a desnaturalizar concepciones planteadas inconscientemente como universales antropológicos. Así más, al hacer una crítica sobre la inexistencia de una economía que pudiéramos llamar natural, nos dice en su Ensayo sobre los dones y la obligación de hacer regalos:

> Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas,

[92] Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1979, p.84.

> muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niñxs, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente[93].

Y ahora Baudrillard con la idea de que en todo proceso económico siempre interviene "otro tipo de trabajo":

> Interviene otro tipo de trabajo, que transforma valor y plusvalía económica en valor/signo: operación suntuaria, de consumo y de rebasamiento del valor económico según un tipo de cambio radicalmente distinto, pero que de cierto modo produce también una plusvalía: la dominación, la cual no se confunde en absoluto con el privilegio económico y el provecho. Estos últimos no son en cierto modo más que la materia prima y el trampolín de una operación política de transfiguración del poder por los signos. La dominación se halla, pues, vinculada al poder económico, pero no "emana" de él de manera a la vez automática y misteriosa; procede de él a través de un retrabajo del valor económico[94].

Baudrillard y Derrida parten de dos puntos muy diversos para articular su distanciamiento del marxismo: Derrida desde la deconstrucción, la gramatología; Baudrillard mediante lo que en los inicios de su filosofía presentaban como un análisis social de la lógica operacional de los objetos. Lo que ambos comparten es que el concepto de valor de uso es conceptualizado al interior de la lógica de la representación con la finalidad de hacer posible el plantear un horizonte antropológico político más amplio y, de paso, de cuestionar cualquier horizonte antropológico dado.

Pero, ¿a qué absurdos llegaremos si comenzamos a aceptar enunciados como que "el hambre no alude a una necesidad natural, mínima, humana, sino a los efectos del despliegue de una economía simbólica, deseante particular"? ¿Le diremos a la gente que transite su conciencia a otra economía simbólica en la que su experiencia de hambre es percibida como satisfacción, plenitud y éxtasis? Se trata

---

[93] Mauss, Marcel, "Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979, p.160.

[94] Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1979, p.125.

en realidad de algo muy distinto; por ejemplo, de exponer la forma en la que la axiomática capitalista produce una noción de la necesidad alimentaria mínima, para fallar sistemáticamente en proveerla, y después instrumentalizar los marcos existentes de lucha por el derecho vital a la alimentación de una forma que permite gestionar el hambre mediante el despliegue de medidas paliativas, que no son capaces de tener ningún efecto a nivel estructural.

Nuestra experiencia del hambre, en su profundidad y complejidad, como una materialidad viva, ecológica, es producida por un sistema social que puede ser transformado, y que como consecuencia puede transformarla. Una vez más, el plantear que existe algo así como un horizonte objeto de las necesidades humanas, el cual podemos conocer con certeza, por mera función de nuestro sentido común, solo ha servido históricamente como un componente legitimador de modelos específicos que plantean de una manera ya definida el marco humano de los problemas y las soluciones posibles.

Posestructuralismo y comunismo molecular

Y entonces, ¿qué implicaría hablar del comunismo en clave posestructuralista? Hoy ya no se puede decir sin vergüenza metafísica que el marxismo contiene una teoría revolucionaria "científica[95]" opuesta a una "utópica". El capitalismo mostró una capacidad de recuperación capaz de subsanar las contradicciones que debieron llevarlo a la ruina; acumulo todo tipo de nuevos axiomas que le permitieron plantearse como el único horizonte; la estructura y forma de las revoluciones históricas se dio en formas y con necesidades muy distintas a las que la teoría planteaba; cada vez, la experiencia mostró que la revolución produjo la necesidad de

[95] "La contradicción entre el enorme potencial de las fuerzas productivas y la agobiante camisa de fuerza del estado nacional se puso de manifiesto, de una forma dramática, en 1914 y en 1939. Estas convulsiones sangrientas demostraron que el sistema capitalista, desde un punto de vista histórico, ya había agotado su misión progresista". Marx, Karl & Friedrich, Engels, *El Manifiesto del partido comunista*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2009, p.10.

replantearnos la teoría en su nivel más fundamental; los experimentos socialistas reprodujeron estructuras de dominación indeseadas, que representan contradicciones de tal tamaño, que a la fecha no existe aún esfuerzo teórico que pueda dar respuesta convincente a todas las preguntas que siguen el aire.

Es cierto que quienes hoy participan del actual espontáneo anticapitalismo lo hacen bajo una idea abstracta de lo que una utópica poscapitalista sería, pero esto no es realidad tan distinta de cierto inconsciente marxista, dogmático o incluso posmarxista. Entre el utopismo que insiste en llamarse científico, pero no recurre sino a mitos y fórmulas trasnochadas, y el espontaneísmo incapaz de efectuar una transversalización de los horizontes poscapitalistas, que nos ponen entre *scylla* y *charybdis*. Con respecto al fracaso histórico de Stalin y Mao para materializar la idea del comunismo, Badiou pone como principal lección la siguiente:

> El tiempo político de la idea comunista nunca debe competir con el tiempo establecido de la dominación y de sus urgencias. Competir con el adversario siempre conduce a la mera apariencia de fuerza, no a la fuerza real. Porque la idea comunista no compite con el capitalismo: se halla en una relación completamente asimétrica con él[96].

El hecho de que esta obviedad tenga que ser señalada es sintomático de que el problema radica en que en realidad no conocemos otras métricas u horizontes de la potencialidad humana más que los del individux falócrata, orientado al mercado mundial, que ha logrado imponer como único mapa cognitivo.

¿Cuáles son las alternativas que tenemos aquí? ¿Cómo construimos un concepto de comunismo que no implique ni una predicción científica positivista, una idolatría al Estado y al poder centralizado, ni un abandono a la metafísica mesiánica abstracta? Se requerirá sin duda una nueva idea de ciencia y de método a los que impone el sentido común. Al respecto, Balibar dice sobre la actualidad del concepto de comunismo:

> Más bien es un intento de identificar en el presente las limitaciones

[96] Badiou, Alain, "La idea comunista y la cuestión del terror", en Žižek, Slavoj, *La idea de comunismo*, Akal, Madrid, 2014, pp. 7-20.

> que son asimismo los «límites de la experiencia posible», ante los que la reproducción de las estructuras existentes, la continua realización de las tendencias en boga o la capacidad de aplicación de las soluciones existentes a las crisis y contradicciones se demuestran imposibles, y que, por tanto, requieren acciones heterogéneas[97]

Hoy, comunismo significa la lucha política, en todas las formas que podamos imaginar, por la revolución de las condiciones de la experiencia posible. Guattari y Negri escriben juntos en 1985 *Comunistas como nosotros*, en el que queda claro que se trata de pensar al comunismo de forma transversal, abarcando las dimensiones éticas, estéticas y existenciales:

> Definiremos comunismo como el agenciamiento de prácticas conducentes a la transformación de la conciencia y la realidad en todos los niveles: político y social, histórico y cotidiano, consciente e inconsciente[98].

Parecen coexistir en el posestructuralismo dos concepciones de comunismo que habría que discernir delicadamente. Se trata del comunismo como *Idea* y del comunismo como *Multiplicidad*. Lo que tienen en común, lo que permite que exista un zócalo subterráneo entre horizontes revolucionarios tan distintos como los de Balibar, Žižek, Negri, Guattari, etc., es la idea de que el comunismo solo puede tener la forma de una transformación radical de condiciones dadas mínimas de la experiencia, de una ruptura propiamente ontológica con el mundo existente. La diferencia es que para Badiou se trata de una idea en el sentido platónico del término —recordemos que Badiou es un posestructuralista neoplatónico—, es decir, una hipótesis normativa, una forma pura que las materializaciones empíricas y concretas nunca agotan. Así, para Badiou, el comunismo se mantiene en el mundo de las ideas, en su infinita gloria, totalmente impoluto de los horrores del estalinismo, del maoísmo,

---

[97] Balibar, Étienne, "El comunismo como compromiso, imaginación y política", en Žižek, Slavoj (Ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011),* Akal, Madrid, 2014, p. 33.

[98] Guattari, Félix & Negri, Antonio, Communist like us. New spaces of liberty, new lines of alliance, Semiotext, New York, 1990, p. 10. La traducción es propia.

etc.

Badiou llega a plantear que podríamos decir que el comunismo es la única verdadera Idea, lo que hace sentido si pensamos que es la única que carece de cualquier susceptibilidad de existir, por su identificación con el movimiento real que se opone al estado de cosas presente. Desde la perspectiva de la multiplicidad veremos algo radicalmente opuesto: el comunismo no es la *idea*, sino lo *real*. No es solo que, contrario a lo que dice Badiou, el comunismo es susceptible de existir, sino que aún más, el comunismo tiene lugar en todo lugar y todo momento, es aquello que jamás cesa de pasar, y sin embargo este *real* no se presenta como susceptible de devenir realidad bajo la minorización de la lógica de la representación.

Tratemos de comprender un poco mejor la postura de Badiou, ¿Qué es lo que Badiou conceptualiza como una experiencia revolucionaria? Es común leer en sus textos que la revolución cultural de Mao sigue siendo uno de los referentes más creativos para la imaginación política contemporánea[99]. ¿De qué se trató la revolución cultural china? De una experiencia política cuyo movimiento satura a la forma política Partido-Estado y lleva a los límites en que su abolición puede ser planteada. De ahí la estupidez de los tankies blancos de vacaciones en China que se alegran cuando les regalan un libro rojo de Mao.

Mao, en el 66, relegado a fuerza minoritaria dentro del partido, llama a la movilización política de las masas. Bajo este llamado se permiten formas no controladas de revueltas y de diferentes tácticas de organización política desde abajo. Todo esto, por supuesto, como plantea Mao en su Circular del 16 de mayo, mientras se mantuviera el respeto a una axiomática mínima: la incuestionable bondad del partido, la aprobación por parte del comité de ciertos tipos de crítica para ser publicada en la prensa o la autoridad del ejército sobre la autoridad represiva. Badiou dice que

[99] Cfr. Badiou, Alain, La revolución cultural, ¿la última revolución?, disponible en: https://www.universitat.cat/ucpc/wp-content/uploads/2009/Biblioteca/ALAIN%20BADIOU/Badiou-Alain-La-revolucion-cultural-2003.pdf

Mao entendía que, aun en el contexto de una formal dictadura del proletariado, la guerra de clases sigue su curso. Observamos cómo la burguesía se reconstituye mediante ella al interior del partido. En sus conferencias sobre la revolución cultural nos dice:

> Cambiar de subjetividad, vivir de otro modo, pensar de otro modo, los chinos —y después nosotros— llamaron a todo ello la "revolucionarización". Decían: "cambiar al hombre en lo que tiene de más profundo"... Al final de los años sesenta estábamos por todas partes, en las fábricas, en las ciudades, en el campo. Decenas de millares de estudiantes se convertían en proletarios, o vivían en las residencias obreras. También existían, para esto, palabras de la Revolución cultural: los "grandes intercambios de experiencia", "servir al pueblo", y, siempre, esencial: la "ligazón de masas[100]".

Da la impresión de que Badiou, como filósofo comunista, se conforma con muy poco. Lo que preocupa es que parece que lo importante es el permiso que Mao concede, las tomas al poder tipo la comuna de Shangai, pero no las experiencias producto de la proliferación de las prácticas movilizadas, sobre las que siempre al final se habla muy poco. Más que contrasubjetivación, muchas veces se trata para Mao de dar paso a una destrucción creativa cuyos resultados en muchas ocasiones serán inciertos, o incluso reaccionarios. Se nos habla de los intocables que fueron expuestos a la humillación pública, a los que se les ponían orejas de burro y se les golpeaba, de las "feroces caricaturas que no perdonan a nadie", ¿Pero qué tienen verdaderamente de revolucionario las pedagogías falócratas de siempre aplicadas en reversa? ¿No incluso la axiomática neoliberal es capaz de lo mismo?

La grave abstracción que hay que señalar en Badiou es que parece que basta con que el acto revolucionario sea singular para ser válido en sí mismo. Lo que Badiou dice sobre el Gran Salto es sintomático: sí, se trató de algo cruel y brutal, pero sería un error decir que Mao cometió los mismos errores que Stalin con los campesinos. El error de Mao solo puede ser entendido como producto de una crítica profunda de los errores de Stalin. Necesitamos una crítica inmanente de la incompletud de este

[100] Ibidem. p.3.

acontecimiento, que en nada se parecerá a la crítica del estalinismo, nos dice Badiou. De acuerdo, pero, ¿dónde se encuentra tal crítica necesaria? ¿Cómo es que jamás aparece de una manera concreta en su obra? Aun siendo errores singularmente diferentes, con respecto a sí mismas como ideas, la revolución china y rusa son incompletas con respecto al comunismo de una forma que es tarea de lxs comunistas explicitar.

Mientras que para Badiou la revolución es UNA-MÚLTIPLE[101], como un relámpago, a la vez terrible y bello, para alguien como Guattari o Negri, situados en el otro polo de la concepción posestructuralista, tiene la forma de una multiplicidad. La revolución molecular está en todos lados. Para usar un lenguaje derridiano, diremos que lo imposible ya ha pasado; es más, ocurre todo el tiempo, no deja de ocurrir. Todos los días, en todo momento, se está resistiendo al capital, a la falocracia, al capacitismo, siempre existen espacios en que la procuración de la vida está triunfando sobre la cosificación. Sin embargo, todas estas resistencias microscópicas se encuentran bajo la economía deseante neurótica, fuertemente fragmentadas, tanto así como las partículas descritas por Prigogine que existen de forma tan breve que no dejan registro de su existencia en el espacio físico; en nuestro caso se trata de resistencias que existen de forma tan breve que no llegan a registrarse de forma alguna en el espacio social. ¿Cuál es la diferencia, por ejemplo, entre Guattari y Negri en este punto? Hay una diferencia entre la cartografía molar de esas infinitas resistencias, tal como existen actualmente, y una cartografía virtual que teoriza sobre las formas de transversalización en que estas resistencias son capaces de provocar reacciones en cadena. Bajo esa consideración, nos parece que el concepto de Negri se confunde asintóticamente con la primera postura, a la cual podríamos denominar *multitud;* el de Guattari con la segunda, que podríamos denominar revolución molecular.

¿A qué se refieren Hardt y Negri cuando dicen que, pese a

[101] Es decir, encarna la dialéctica entre la idea y las infinitas concreciones posibles que habitan su espacio de posibilidad.

todo, la democracia es hoy más posible que nunca? ¿Qué es exactamente ese sujeto político denominado multitud, que muchas veces puede percibirse como recubierto de bastante misterio en sus textos? Solo basta con voltear a ver el movimiento global contra el genocidio palestino para entender cómo es que ve cuando la multitud de la que tanto Negri y Hardt hablan emerge. El *general intellect* del capitalismo contemporáneo proporciona indirectamente el horizonte telesemiótico común en que un movimiento como este puede surgir a manera de una cooperación descentralizada exactamente como la que es descrita en *Multitud*:

> Tampoco el cerebro funciona con arreglo al modelo centralizado de inteligencia regido por un agente unitario. Los científicos nos dicen que conviene entender el pensamiento como un fenómeno químico, o como la coordinación de miles de millones de neuronas que siguen unas pautas coherentes. No existe un uno que toma una decisión en el cerebro, sino más bien un enjambre, una multitud que actúa de común acuerdo. Desde la perspectiva de los neurobiólogos, el uno nunca decide[102].

Queda claro que, con toda la originalidad del concepto de multitud, los botones que florecen en el rizoma de la multitud, tienen un efecto muy reducido en las condiciones efectivas de combinación. El movimiento propalestino ha resultado y, muy seguramente, resultará incapaz de poner un freno al genocidio[103]. Negri y Hardt tienen razón: la democracia es hoy más posible que nunca y, sin embargo, este "más" es tan insuficiente que vemos a los movimientos de la multitud ser atropellados de las maneras más indignas por la política molar. Tal es la complejidad en que debemos leer el concepto de multitud, con sus utópicas virtuales y sus limitantes constitutivas.

Se puede decir que el concepto de multitud es un intento de construir teóricamente un sujeto político colectivo, transversal, desde la ontología de la multiplicidad de D&G y, sin embargo, la

---

[102] Negri, Antonio & Michel Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004, p.383.

[103] Lo que no implica el cinismo de quienes equivocadamente dicen que la visibilización que ha hecho el movimiento no ha salvado a un solo palestino (por ejemplo, Nancy de Contrapoints).

crítica que podemos hacer a Negri y Hardt desde la ontología deleuziana de la multiplicidad es que, en algún sentido, la multitud es casi actualidad pura, sus virtualidades son conceptualizadas de forma abstracta. Ya sea en Imperio, Multitud, Commonwealth, Enjambre, siempre se muestran exclusivamente las resistencias ahí donde hoy están. El problema es que este "donde hoy están" parte de un criterio de realidad que privilegia la política molar, de ahí la frustración de encontrar siempre en una teoría tan interesante como la de la multitud, ejemplos y casos que provienen de la concepción maximalista de los movimientos sociales —las protestas de Seattle por ejemplo—; en un plano subterráneo con respecto a los movimientos molares podemos mapear todo un rizoma de transformaciones moleculares que no son asimilables ni por la lógica estatal ni por el horizonte todavía estadocéntrico y republicano de los movimientos sociales:

> La lucha por la dignificación de la vida; la disputa que proclama la caída inminente del patriarcado; el anti-trabajo; la anarquía relacional; la revolución afectiva y de los cuidados; la proliferación del deseo cuir; la crítica a la matriz neurotípica; el rechazo de los horizontes heteropatriarcales y normalizadores de la familia como célula social; las propuestas de formación desescolarizada; las diferentes formas de piratería y el copy-left; la hospitalidad xenofeminista; la sensibilidad antiespecista, antiedadista[104].

La experimentación al interior de esta multiplicidad de prácticas permite pensar en muy diversos horizontes anticapitalista, que sin embargo son fragmentarios. Un devenir revolucionario cuir de todo el mundo antes de concluir con la abolición del capitalismo, tendría también que radicalizarse hacia el anti-trabajo, la neurodiversidad, la crítica del adultocentrismo, etcétera. Las infinitas permutaciones y diseminaciones hacen posible pensar una infinidad de caminos hacia el fin del capitalismo, en los que no existe una lucha privilegiada ni una forma social determinante en última instancia.

Crítica y marxismo

[104] Gusana Anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023, p.74.

El reproche que el posestructuralismo hará al marxismo es que su crítica de la metafísica calla en momentos clave que son fáciles de identificar, con lo que termina reproduciendo el universo simbólico europeo, moderno y patriarcal que es condición de existencia y de reproducción del capitalismo.

No se trata de un problema teórico, sino del problema concreto con el que se encontraron todas las revoluciones, todos los regímenes socialistas. Si no somos conscientes de las formas de otrificación, de dueñidad, de crueldad, que son condición de posibilidad de los regímenes esclavista, feudalista y capitalista, corremos el riesgo de comenzar a reconstruir el mundo previamente existente el día después de la revolución.

Más allá de aquellos componentes teóricos en que el marxismo reproduce, hay al menos dos grandes campos problemáticos que el marxismo tradicional es incapaz de abordar de una forma radical. El primero se refiere al problema del sur, de la colonialidad y de la diferencia sexual, el segundo se refiere al de la normalización social. Con respecto al primero, sabemos que Marx no ignoraba el problema del sur, que el despojo, la desposesión y la esclavitud fueron la condición de posibilidad de existencia del capitalismo, en el *Capital,* dice:

> El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, el exterminio, la esclavización y el sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: tales son los hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista[105].

La violencia colonial se define por su función constitutiva del desarrollo del capital industrial, pero muy lejos de eso, el despojo es continuo, estructural, transversal. Continuo porque funda al capitalismo al mismo tiempo que es una de sus principales

[105] Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Libro Primero, Siglo XXI, Ciudad de México, 2008, p. 939.

tendencias, una de sus más cotidianas armas terroristas; estructural porque es requerida su emergencia para el mantenimiento de la normalidad capitalista; transversal porque se instala en la técnica (mercantil, financiera, digital) para agudizar su invasividad en la extracción de rendimiento vital. No solo se trata de esta sustitución de lo constitutivo por lo estructural, sino también de acentuar el papel de los procesos de subjetivación propios de las relaciones de dueñidad, colonialidad la visión falocrática del mundo, en el amplio inconsciente tanto capitalista como socialista, fascista o estalinista.

Hagamos una breve lista de algunas de las principales formas en que la metafísica de la representación se manifiesta más comúnmente al interior del marxismo:

1.- ***Perspectiva histórica teleológica transcendental*****:** es la idea de que existe una necesidad teológica, histórica y lógica de que las contradicciones insuperables del capitalismo lleven al comunismo, de que la historia tiene un sentido único y de la certeza de que este nos revelará eventualmente como sus triunfadores. Como lo señala Laclau, existe una incompatibilidad fundamental entre la tesis relativa a la contradicción de las fuerzas y las relaciones de producción y la del antagonismo de la lucha de clases[106]. El antagonismo se define por una exterioridad constitutiva que no es compatible con la interioridad determinista del devenir del modo de producción.

No existe cartografía única hacia una contrasubjetivación revolucionaria, ni modelo preestablecido de la revolución o del revolucionarix. El obstáculo de una nueva imaginación de lo político es pretender pensar el mundo y pensarnos a nosotrxs mismxs bajo el amparo del *logos*. De toda idea de logos como clasificación de los seres que universaliza un modelo contingente de gobernabilidad, de vida y de experiencia. Se trata de todo aquello que reifica en pensamiento marxista y lo convierte en una escuela:

Una escuela ya es algo terrible: siempre hay un papa, manifiestos,

---

[106] Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p.26.

representantes, declaraciones vanguardistas, tribunales, excomuniones, trapicheos políticos, etc. Pero lo peor de las escuelas no sólo es la esterilización de los discípulos (bien lo han merecido), sino más bien la destrucción, el aplastamiento, de todo lo que se había hecho antes o se estaba haciendo al mismo tiempo[107].

2.- ***Subjetividad trascendental:*** La esencialización de un sujeto colectivo de la revolución bajo la forma del proletariado, lo que termina excluyendo las formas particulares de la lucha de lxs esclavos, lxs indígenas, las mujeres, Lxs, informales, lxs niñxs, lxs lumpen, las neurodiversidades, las disidencias sexuales, etc., o al menos pidiendo que sus problemas sean aplazados y analizados bajo la estricta lógica del problema de la lucha obrera. Hasta el día de hoy, una gran cantidad de marxistas sigue denunciando que cuando se trata de hablar de cualquiera de estos problemas, así sea desde una crítica radical estructural, se trata simplemente de estrategias diseñadas para hacernos olvidar los verdaderos problemas.

La forma en que la lucha proletaria fue pacificada durante el *welfare state* nos indica que la antropología marxista no cuenta con una matriz teórica suficientemente robusta para explicar la reproducción social del poder mediante la producción de subjetivación. El marxismo no contaba con una cartografía concreta de las líneas de deseo revolucionarias y reaccionarias que estaban en juego en la lucha política en el contexto de la conformación del capitalismo mundial integrado. En el mismo sentido, contaba con una cartografía limitada y problemática del papel que muy diversos tipos de sujetos podían jugar en el devenir revolucionario.

La subjetivación colectiva revolucionaria no es una entidad, sino un proceso, un devenir, algo que se habita y en cuya producción somos producidos también. No se trata de algo que se tenga, posea, o sea atribuible a nuestro ser en condición de correlaciones individuales y colectivas. Se trata del movimiento que transforma las

[107] Deleuze, Gilles & Parnet Claire, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 1980, p.32. Consideramos necesario reprender el boomerismo de Deleuze en su "bien lo han merecido".

formas posibles de lo colectivo en tanto colectivo.

3.- ***Metafísica dialéctica.-*** Como se puede leer en los textos de Lenin, Stalin o Mao, el marxismo se opone a la metafísica mediante la dialéctica. La dialéctica es para el marxismo la salida de la metafísica, mientras que para el posestructuralismo, el problema radica en que la dialéctica resultó ser solo otro tipo de metafísica más sutil en la que se habla de procesos, pero de procesos que poseen una esencia metafísica. Podemos decir que existen a grandes rasgos dos polos de lo que la dialéctica es, uno que puede ser conceptualizado bajo la forma de la lógica del reconocimiento, otro bajo la de la lógica de la incompletud[108]. Lo que está en la bisagra de ambas concepciones es la noción de totalidad. Se trata de saber si la ley del movimiento del concepto puede ser aprehendida como intuición consciente. Así, por ejemplo, cuando Hegel define al Estado como la realización concreta de la eticidad[109], ya no hay salida; hemos definido al Estado mediante un método en que su realidad actual quedaba hipostasiada *a priori*. Por eso, la dialéctica hegeliana siempre termina justificando el estado de cosas presente; comienza su movimiento ya muerto, resuelto de antemano. Para Hegel, lo actual siempre tiene la última palabra, por lo que hace de su pensamiento un reaccionarismo absoluto, ya que no es reaccionario desde tal o cual perspectiva, sino que su función es elaborar, trabajar el deseo reaccionario particular de cada noción que es tomada por objeto de análisis.

Es complejo atribuir un solo de los polos que hemos identificado en la dialéctica a pensadores como Marx y Engels, porque en realidad ambos vectores se diseminan incontrolablemente el uno dentro del otro. El primer polo es la dialéctica que ve a la realidad como proceso, pero se trata de un proceso orientado a una síntesis totalitaria, definida por un concepto lineal y unívoco que subsume lo

---

[108] Cfr. Ricœur, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres ensayos*, FCE, Ciudad de México, 2006.

[109] Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968, p.212.

múltiple concreto bajo la forma de la Idea. Lo que reprochan tanto Marx y Engels a Hegel como Adorno y Horkheimer a Marx y Engels es este tipo de consecuencias en los modelos de dialéctica previa, y ambas críticas tienen razón, ya que de diferentes formas, tanto Hegel como Marx y Engels reprodujeron este esquema.

Mientras la dialéctica construye una ley de la historia, la arqueología aspira a captar esas rupturas entre regímenes ontológico-históricos heterogéneos. Mientras que la dialéctica de Adorno sigue siendo una teoría general de la contradicción, aun con la idea de que toda síntesis totalizadora es una violencia del pensamiento, la arqueología es una teoría singular de la contradicción, que debe ser construida en cada momento y lugar según la realidad que se trate como objeto:

> Deleuze y Guattari conciben el campo histórico y social como mixtos de procesos maquínicos diferentes pero en co-existencia y co-relación mutua. Se trata de un esquema de evolución a-paralela (evolution aparallèle) y no-lineal (no dialéctica). La Historia no es una sucesión de procesos dialécticos —cuya finalidad sería la progresiva auto-conciencia de la libertad por parte del ser humano— sino que es el devenir de mixtos de procesos maquínicos en estado de co-existencia[110].

4.- ***Metafísica ideológica.-*** En la forma tradicional de la teoría marxista ideología significa "conciencia falsa de la realidad", por oposición a una conciencia verdadera, de carácter científico, que es la de la ciencia marxista. De igual forma que con el tema de la dialéctica, la ideología puede ser resignificada para poner mayor énfasis en que se refiere a la discursividad misma en tanto incompleta. Es decir, la ideología capitalista es el orden discursivo que el capitalismo es capaz de producir en tanto sistema incompleto en sí mismo. Este giro no es necesariamente posestructuralista, como en las lecturas de Lacan o Žižek, sino que puede provenir simplemente de la necesidad de disolver las inconsistencias entre la teoría marxista de la ideología y la crítica dialéctica de la metafísica.

[110] Chicolino, Martín, *Las Falo-máquinas. Esquizoanálisis y materialismo* dialéctico, Colectiva Moi non plus, Buenos Aires, 2024, p.59.

Así sucede con los conceptos de totalidad que exponen Kosik en "dialéctica de lo concreto" o Lukács en "Historia y conciencia de clase".

El marxismo oscila entre las interpretaciones de la ideología como conciencia e ideología como horizonte estructural de la reproducción de la realidad social. Recordemos el argumento con el que Althusser rechaza el estatus idealista de la categoría de ideología:

> La ideología es sin duda un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la "conciencia": son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su "conciencia"[111]

Y sin embargo, no podemos admitir que tales sistemas de representaciones pueden ser separados de conjuntos de máquinas sociales y técnicas que establezcan un sistema isomorfo al de las operaciones lógicas al nivel del sistema de representaciones.

A grandes rasgos, Guattari llama a estos conjuntos de máquinas productoras de subjetivación, "equipamientos colectivos". En su crítica de la perspectiva de Althusser, Guattari nos dice:

> La ideología es un señuelo a título doble: al nivel de su contenido, da consistencia a redundancias vacías y, al nivel de su existencia misma, se esfuerza en dar crédito a la idea de que como tal, juega un rol de primer grado. Así, todo el mundo finge creer que el porvenir de la sociedad depende del hecho de que los dirigentes, los partidos, diarios, etc., vehiculan tales o cuales doctrinas, cuando en realidad, hoy, las perspectivas teóricas -los «proyectos de sociedad»- solo entran en una parte insignificante de los procesos decisionales reales del mundo capitalistico.

5.- ***Determinismo estatal.-*** El marxismo declara una forma particular de lidiar con el problema del Estado. En las últimas décadas, se ha señalado abundantemente que tal forma parte de un horizonte profundamente ingenuo sobre la relación entre el Estado, la forma partido y la normalización social, la falocracía, las

---

[111] Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1967, p.193.

pedagogías de la crueldad, la colonialidad del poder, etc. Se trata de las meta-redundancias de un sujeto ciudadanx, varón, ilustrado que el marxismo asume como universal antropológico:

> Si el marxismo, bajo su forma tradicional, ha insistido tanto sobre una especie de dualidad entre infraestructura e ideología, quizás haya sido para esconder mejor algo que en él se organizaba: la organización de poder en torno de un partido centralizador. Y puede ser que todo el dualismo, toda la reflexión marxista sobre economía/ideología cumpla el rol de máscara en relación con la organización de poder, ya en el momento de Marx y la Internacional, después con Lenin, después en el momento de Stalin, etc[112].

En términos generales, la mayoría de lo que denominamos marxismo se inclina hacia el horizonte de la gobernabilidad republicana. Se trata de la idea de existencia de una *res-publica,* una cosa pública que es asunto de toda la colectividad, y que distingue de una vida privada, personal, íntima. Desde esta perspectiva, la lucha por el poder político se reduce a la lucha por la cosa pública, cuya hipóstasis es el Estado. Incluso dentro del trabajo revolucionario existe y persiste la división social del trabajo político que reifica el orden entre los que mandan y obedecen. No se trata de abandonar la lucha por el Estado, que sigue siendo una de las luchas por lo político, sino de abandonar la tesis lineal y esencialista de la dictadura del proletariado, desde una perspectiva mucho más crítica de los mecanismos de subjetivación inherentemente fascistas que articulan la realidad del Estado y moldean los horizontes de existencias de los seres humanos que ponen bajo su yugo.

La deuda con el marxismo

Deleuze, filósofo del delirio posestructuralista por excelencia (al menos para nosotrxs), muere dedicando sus últimas fuerzas a un manuscrito titulado "La grandeza de Marx"; Foucault decía siempre estar citando a Marx sin declararlo explícitamente; Derrida lo consideraba una referencia insuperable; Lacan declaraba que Marx

[112] Deleuze, Gilles, *Derrames en capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005, p.223.

había sido el primer descubridor del síntoma como plus de goce[113], Óscar del Barco encontraba en los textos fragmentarios de Marx los elementos necesarios para su propia deconstrucción[114], etc. Cuesta pensar en una postura posestructuralista que no considere a Marx como una referencia necesaria para la crítica del presente, que no considere su propia profundización en la analítica de las estructuras de poder, una contribución o complejización posible y necesaria más que una superación del marxismo.

Sin embargo, este tampoco es un aspecto que sea totalmente transparente o que debamos simplemente suscribir de manera acrítica. Puede ser necesario cuestionarnos hasta qué punto estos mismos pensadores, mediante esta abierta ambivalencia, sostuvieron una relación de carácter metafísico o cuasi-religioso con Marx y sus conceptos, de la misma manera en que pudieron tener un vínculo metafísico con otros conceptos o referentes mediante los que articularon su pensamiento.

Una de las expresiones de esta deuda con el marxismo explica que, en cuanto al bagaje de herramientas ontológicas y epistemológicas comunes, existen contextos en que posestructuralismo y posmarxismo son categorías relativamente intercambiables. El término posmarxismo entra plenamente en el debate filosófico cuando es usado en 1985 por Mouffe y Laclau en hegemonía y estrategia socialista:

> En este punto es necesario decirlo sin ambages: hoy nos encontramos ubicados en un terreno claramente posmarxista. Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborará, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy[115].

---

[113] Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 2008, p.113.

[114] Del Barco, Óscar, *Alternativas de lo Posthumano. Textos reunidos*, La Caja Negra, Buenos Aires, 2010, pp.25 y ss.

[115] Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987, p. 13.

Las razones claramente se encuentran vinculadas con la crítica a la lógica de la representación y a la metafísica de la presencia, y si bien Laclau Y Mouffe tocan un camino que alcanza consecuencias políticas concretas muy distintas a muchos posestructuralistas (su uso práctico del concepto de populismo, de razón populista), no es algo distinto de las diferencias que son observables al interior de la misma pluralidad del proyecto posestructuralista que opera mediante la crítica de la incompletud.

Desde el principio hemos hablado de una "deuda con el marxismo", no por casualidad, sino por una razón abiertamente provocativa. El posestructuralismo implica una ética combativa contra toda forma de deuda, contra el pensamiento político de una moral de la culpa y del deber con el pasado. El capitalismo, para Deleuze, es el sistema de la deuda infinita, de la culpa infinita:

> El capitalismo inventa el infinito al nivel mismo de la economía, al nivel de la producción, del producir para producir en las condiciones del capital. E inventa el capital como segundo infinito bajo la forma x + *dx* al infinito. El capitalismo hace funcionar la deuda infinita. La producción, el cuerpo social bajo la forma del capital dinero y la deuda devienen procesos infinitos y son axiomatizados[116]

David Graeber la abolición del sistema macropolítico internacional de deuda como una condición de posibilidad de una nueva solidaridad internacional[117], pero valdría la pena ir aún más allá y plantear la igual necesaria abolición del sistema micropolítico y moral de deuda que nos mantiene fijos a identidades estables. Existe una profunda deuda con el pasado en el sentido de un inconsciente moral, pero también de una estrategia geopolítica bajo la forma del intercambio desigual. No se trata, como podría objetar la imaginación boomer de abandonar cualquier idea de responsabilidad, haciendo imposible cualquier forma de

---

[116] Deleuze, Gilles, *Derrames en capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005, p. 113.

[117] Cfr. Graeber, David, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, 2011, disponible en: https://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/libros/David%20Graeber%20-%20En%20deuda.pdf

construcción de comunidad, sino de abandonar un modelo teológico de la responsabilidad que sirve de pretexto al deseo de castigar —o de premiar, lo que implica al mismo tiempo asumir a otrxs que merecen el castigo correlativo por ausencia de virtud de aquello que merece ser premiado. La historia de los monumentos, la micropolítica de los virtuosos y los héroes y la historia de la crueldad y el punitivismo son las dos caras del proyecto fascístico moderno de la jerarquización de las vidas. Nietzsche nos dice:

> Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una causa prima, que el mundo no sea una unidad ni como sensorium ni como espíritu, solo esto es la gran liberación, -solo con esto queda restablecida otra vez la inocencia del devenir... El concepto Dios ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo así redimimos al mundo[118].

En su *Manifiesto contrasexual*, Paul Preciado identifica como uno de los principios de la ontología deleuziana, aquel postulado por Hume según el cual todo resultado puede ser alcanzado mediante una serie de procesos distintos[119], por ejemplo, el proceso que Pierre Menard, el personaje de Borges, debe descubrir, bajo la forma de los acontecimientos vitales que debe experimentar para poder ser capaz de "reescribir" el Quijote. Subterráneamente, esta tesis sirve a los fines teóricos de Preciado, puesto que permite intuir que, más allá del mapa somático heteronormado, la corporalidad humana posee capacidades de erogenización que rebasan por mucho la sexualidad fálica, que permiten alcanzar sus placeres mediante prácticas de carácter contrasexual, que proponen, dibujan, otro tipo de cartografías somáticas. En términos más generales, este principio permite hacer una crítica radical de todo evolucionismo lineal, de toda dialéctica y de toda idea referente a la necesidad de una identidad estricta entre los procesos, objetos y fases que atienden la consecuencia de un resultado.

---

[118] Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos*, Alianza, Madrid, 2002, p. 76.

[119] Preciado, Paul B. Manifiesto Contra-sexual, Ópera Prima, Madrid, 2002, p.142.

Bajo esta perspectiva y más allá de todo romanticismo y metafísica, parece obvio que no existe ninguna necesidad de atribuir a Marx —ya sea como sujeto concreto o como centro de imputación de la multiplicidad que llamamos marxismo— el papel de un "sujeto supuesto saber", es decir, plantear a Marx como una fuerza que posee de forma necesaria un saber sobre nuestro inconsciente que de manera constitutiva nos es accesible, al mismo tiempo que presuponemos metafísicamente que tal sujeto virtual carece de inconsciente.

Puede ser que durante mucho tiempo nos hemos visto obligados a regresar y reafirmar a Marx como la única manera convincente de demostrar que de lo que se trata es de una consigna no negociable por la abolición del capitalismo, que si bien la lógica de la representación no puede ser reducida a la axiomática del capital, no hay horizonte más allá de la representación y falocracía que no sea al mismo poscapitalista. La necesidad de regresar siempre al significante de Marx es simplemente el síntoma de una crisis en que no ha sido posible hasta el momento construir ontologías comunes anticapitalistas que articulen a la multiplicidad en confrontación abierta a este en sus formas y singularidades contemporáneas. Marx es hoy el *pharmakon* del comunismo, el antídoto que nos permite regresar a certezas básicas de un horizonte ético-estético y existencial poscapitalista, pero al mismo tiempo, un obstáculo para el pensamiento y la acción anticapitalista que aún están por ser creados para afrontar los problemas del presente.

PARTE DOS: LA CRÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN

Capítulo III
La lógica de la representación

Es grave advertir que después del orden de este mundo hay otro orden. ¿Cuál es? No lo sabemos. El número y el orden de las suposiciones posibles en ese ámbito es justamente ¡el infinito! ¿Y qué es el infinito? No lo sabemos con precisión. Es una palabra de la que nos servimos para indicar la apertura de nuestra conciencia a la posibilidad desmesurada inagotable y desmesurada[120].

Las instancias de la representación

En su forma más simple, la idea de la lógica de la representación implica el sentido común de que una realidad puede "equivaler" por otra, lo que es un presupuesto de la lógica del significante planteada por la lingüística estructural, pero también por la historia de la metafísica occidental y sus formas de percibir la gobernabilidad, la ley, el deseo y lxs sujetxs que estas instancias producen. El mundo de la representación no se reduce a una perspectiva epistemológica, una mentalidad, una *weltanschauung,* ni una ideología, sino a una maquinación ontológica predominante en aquello que llamamos la historia del ser[121]. Puede ser definida de forma más precisa como una inmensa máquina abstracta de homogeneización de la producción deseante. La lógica de la representación es un paradigma civilizatorio que garantiza la sujeción de la vida bajo la idea. Es la idea como criterio último de la vida y la muerte, de toda justicia, esperanza y destino posible.Podemos ejemplificar la lógica de la representación a través del análisis de tres campos: la palabra, el arte y lo político.

---

[120] Artaud, Antonin, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2012, p.22.

[121] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2002, p.450.

La Palabra

Como mencionamos previamente, en la perspectiva de Saussure el significante (imagen acústica) remite a un significado (imagen mental, plena), idéntica a sí misma. Puede ser que dentro del paradigma estructural el valor de cada signo se defina por su diferencia con otros signos dentro del sistema, pero se presupone que el signo apunta a un significado, a un centro de sentido relativamente estable y pleno. Contrario a esto, desde una perspectiva posestructuralista como la de Derrida, diríamos que un significante remite a una red abierta de otros significantes dispersos que no poseen un centro ni un sentido plenamente definido.

Conocemos abundantemente los ejemplos: buscamos democracia en el diccionario, para luego tener que recurrir a otros términos que iremos encontrando, como "soberanía", "poder", "político", "público", "pueblo", "todos", etc. Todo esto, sin en realidad quedarnos con nada concreto o esencial sobre lo que la democracia es, quedándonos con una imagen tan vaga que no tendría muchas dificultades en arropar realidades profundamente contradictorias o disímiles. Se nos objetará que la mayoría de la gente entiende a grandes rasgos lo que es la democracia contemporánea (lo que es cierto solo de forma muy parcial), y que las definiciones que encontramos en el diccionario pueden ser plenamente utilizables una vez agregados ciertos elementos contextuales mínimos disponibles para todxs. Sin embargo, aun de ser cierto, este no es realmente el problema; en el caso de la crítica que el posestructuralismo hace a la racionalidad moderna, jamás se trata de una crítica de aquello infinitesimalmente pequeño que se le escapa al lenguaje, a la representación. Es cierto que es imposible construir un discurso/texto que exprese toda la realidad que contiene la impresión de un cuadro de Francis Bacon, o cualquier otro fenómeno de la experiencia, pero también es cierto que no hay razón por la que tal texto/discurso no nos sería útil de múltiples maneras siempre que fuésemos capaces de contextualizar la incompletud de su perspectiva. También es cierto que esta brecha constitutiva entre ser y lenguaje no obstaculiza que las personas disfruten y construyan de

forma pragmática significados colectivos tanto del cuadro como de múltiples textos que han sido elaborados en torno a él. El problema de la incompletud por finitud, o del error infinitesimal de medición, es totalmente trivial e irrelevante para la filosofía posestructuralista.

Es bajo precisamente esta lógica y esta divergencia entre una diferencia infinitesimal y una infinita que Derrida presenta la posibilidad de la crítica a la totalización en uno de sus primeros textos, el ensayo *la estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*:

> Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo -a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito- excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un juego, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones[122].

El juego es el suplemento que revela la virtual obsolescencia de toda estructura. El juego, mediante su infinita posibilidad combinatoria, nos permite transitar de un modelo dado a otro. El problema radica precisamente en que el sentido siempre se construye en una instancia extralingüística, que es política al formar parte de una activa disputa por la construcción de la realidad. El lenguaje es político aun (o especialmente) cuando no pretende serlo. Esto significa que una disputa textual nunca es resuelta al simple nivel del texto, no puede ser ni siquiera plenamente entendida al nivel de la mera intertextualidad, sino que requiere de la intervención de todo tipo de elementos que forman una textura semiótica meta-textual, para ser capaz de moverse, de presentarse como un discurso cerrado y con una centralidad plena.

Filósofos analíticos como Searle hicieron en su momento comentarios críticos sobre lo que veían como una banalidad

---

[122] Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 396.

posmoderna en la declaración que hace Derrida en la Gramatología: No hay fuera-del-texto[123]. Searle denunciaba que cuando se acusaba a un derridiano de solipsismo textual, por negar la existencia del contexto, de un afuera del texto, este podría revirar que se le había malentendido, ya que a lo que se refería era a que todo eso que llamamos contexto siempre se encuentra diseminado íntimamente, muchas veces hasta el punto de la indiscernibilidad, pero en realidad esto es una banalidad que siempre se ha predicado en algún nivel con respecto a lo que el contexto es o la forma en que opera.

Así, los derridianos operan construyendo enunciados crípticos que enmarcan enunciados banales que ya todos sabíamos, de una forma que solo los mistifica. Contrario a esta interpretación, la tesis de la radical diseminación del texto no es banal; la principal muestra de esto es que, bajo el sentido común, nos orientamos conforme a la realidad bajo una idea diametralmente opuesta al horizonte existencial que esta tesis implica. No es lo más común asumir que los jueces o los científicos son estructuralmente incapaces de distinguir cuando el derecho o la ciencia se mezclan con la política. Nos orientamos desde una confianza inconsciente realmente fuerte en la posibilidad de delimitación de estos campos textuales.

Es cierto que el enunciado "No hay nada fuera del texto", en sí mismo es trivial y por sí mismo no dice gran cosa, pero a la vez sería demasiada mala fe no reconocer que ese enunciado es parte de una red teórica que sí contiene enunciados mucho más interesantes para una caracterización crítica de la discursividad social imperante. Consideramos que un enunciado filosófico no debe calificarse meramente a nivel teórico, sino por su potencialidad para agenciarse y contaminar muy diversos tipos de saberes, produciendo mutaciones que no se reducen a una aplicación mecánica de los

[123] Pasaje que usualmente se traduce como "no hay nada fuera del texto" con la intención de reforzar la crítica de Searle. Concordamos en que es más precisa la traducción aquí citada de Óscar del Barco y Conrado Ceretti. Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1983, p.203.

conceptos. Esto lo muestra la interesante utópica contenida en la crítica política, social, jurídica e institucional que se hace posible mediante los conceptos de Derrida y que no tiene paralelismo en Searle ni en la mayoría de los filósofos analíticos.

El caso del campo jurídico es muy ilustrativo. Las teorías jurídicas europeas de la posguerra, bajo la ambigua etiqueta de lo que podríamos denominar neoconstitucionalismo, que entre cosas ha llevado a cabo la función de ser un correlato jurídico de la subjetivación y la gobernabilidad neoliberal, ha construido la idea del derecho como un espacio de "imparcialidad". Por ejemplo, bajo la teoría de la argumentación constitucional y las reglas de la razón de Robert Alexy, cuyo pensamiento reproduce algunos de los universales antropológicos de la ética comunicacional neoestructuralista habermasiana. Bajo la idea de estas reglas de razón, teóricamente el juez logra un nivel de corrección ideal bajo el principio de estar dispuesto a asignar a todo argumento racional la misma consideración inicial, sin alguna forma de valoración previa. Derrida nos dice sobre la deconstrucción y la justicia lo siguiente:

> El sufrimiento de la deconstrucción, aquello por lo que esta sufre o aquello por lo que sufren aquellos a los que ella hace sufrir, es quizás la ausencia de regla y de criterio seguro para distinguir de manera no equívoca entre el derecho y la justicia. Se trata entonces de esos conceptos (normativos o no) de norma, de regla o de criterio. Se trata de juzgar aquello que permite juzgar, aquello que autoriza el juicio[124].

La perspectiva neoestructuralista parte de un idealismo muy ingenuo; simplemente, sería imposible que el espacio judicial aceptara argumentos que partieran de un horizonte anarquista o comunista en que la idea tradicional de "juez" carece de legitimidad al ser un instrumento de la violencia del Estado o de la violencia de clase. Pero no solo se trata de aceptar implícitamente el imaginario de la figura del juez —lo que ya es en sí mismo demasiado—, sino de una interpretación social e histórica extremadamente particular de la misma —a de la Europa de la posguerra—, caracterizada por una

[124] Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2008, pp.12-13.

muy idea muy específica de lo que un juez es o debe ser, por ejemplo, acerca de su papel como contrapeso en las sociedades democráticas y del alcance de sus interpretaciones constitucionales frente a otros procesos de producción normativa. Los espacios de la práctica jurídica, pero también la generalidad de los espacios institucionales y sociales se encuentran definidos por un *orden del discurso,* que estructura la posibilidad de lo que puede ser dicho, escuchado, comprendido, aceptado, que enmarca al deseo dentro de una matriz de permutaciones posibles en la que las soluciones ya están dadas de antemano:

> El deseo dice: «No querría tener que entrar en este orden azaroso del discurso; no querría tener relación con cuanto hay en él de tajante y decisivo; querría que me rodeara como una transparencia apacible, profunda, indefinidamente abierta, en la que otros respondieran a mi espera, y de la que brotaran las verdades, una a una; yo no tendría más que dejarme arrastrar, en él y por él, como algo abandonado, flotante y dichoso». Y la institución responde: «No hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene[125]».

Existen al menos dos formas de incompletud en nuestra teorización del campo del derecho; una se refiere al lugar común de que nunca habrá la solución jurídica perfecta para un problema humano vivo y en constante transformación, diagnóstico que la imaginación política liberal no tendría ningún problema en aceptar, para después decir que la solución está en "jueces mejores y más preparados", es decir, en absolutamente ninguna crítica estructural a la figura del juez. La segunda forma de incompletud se refiere a algo muy distinto, a que el derecho, al nunca poder identificarse plenamente con su objeto, requiere ejercer una violencia específica que no solo invisibiliza los aspectos residuales de sus propias conceptualizaciones, sino que tritura todos los elementos que remiten a otros modos de

[125] Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 2005, pp. 12-13.

conceptualización y de existencia posible. No se trata de una inadecuación entre la forma jurídica y la "realidad objetiva", sino de una inadecuación de la forma jurídica consigo misma, con respecto a los fines que se plantea para sí y las condiciones estructurales necesarias para llevarlas a cabo. Por eso, para Derrida, es importante señalar que "el centro no está en el centro".

Una vez más, el campo jurídico puede servirnos para desarrollar esta idea. En el contexto de la reciente reforma al poder judicial en México, mientras que los jueces y trabajadorxs del Poder Judicial pensaban que el centro de su quehacer estaba en la carrera judicial, que los legitimaba como los más preparados para su cargo desde una perspectiva neutral y meritocrática, la mayoría de la población percibía que su centro estaba en realidad en la defensa de cierto *status quo* económico y político que nada tenía que ver con su realidad concreta. El número de jurisprudencias emitidas por la Suprema Corte en materia fiscal en comparación con aquellas dedicadas a derechos sociales (64 % vs. 4 %) es ejemplificativo de en dónde se encontraba el verdadero "centro" del inconsciente de la práctica jurídica llevada a cabo en los tribunales. El que el centro no pueda ser percibido como tal por aquellos que lo habitan es constitutivo de eso que denominamos estructura. El fracaso estrepitoso del intento de ganar favor popular por parte de las huelgas y marchas a favor de PJF muestra cómo aquellos que dirigen sus estructuras eran incapaces de ver dónde estaba el centro estructural de la problemática[126].

Este problema sobre los fundamentos epistemológicos de la crítica a la totalización también fue abordado como eje central de la ontología posestructuralista que Deleuze propone en *Diferencia y repetición*, su primer libro "a nombre propio". Este libro tiene como

[126] Un análisis de este tema en: Bravo Salcido, Armando, "Reforma al poder judicial. Algunas notas desde el posestructuralismo y el pensamiento jurídico crítico", en Revista Tlatelolco: Democracia democratizante y cambio social. PUEDJS-UNAM, Ciudad de México, 2024. Disponible en: https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/reforma-al-poder-judicial-algunas-notas-desde-el-posestructuralismo-y-el-pensamiento-juridico-critico/

uno de sus ejes la distinción entre la diferencia conceptual y la diferencia sin concepto. La diferencia conceptual se refiere a la distinción de dos realidades bajo un marco de identidad que nos permite diferenciar entre ellas. La diferencia sin concepto se refiere a una singularidad que rompe todos los marcos de identidad previos y que hace necesario un nuevo criterio de diferenciación:

> Pero en un caso, la diferencia se plantea simplemente como exterior al concepto, como diferencia entre objetos representados bajo el mismo concepto, que caen en la indiferencia del espacio y del tiempo. En el otro caso, la diferencia es interior a la Idea; se despliega como puro movimiento creador de un espacio y de un tiempo dinámicos que corresponden a la Idea[127].

Todo criterio de distinción que hace posible las diferencias conceptuales no pudo haber surgido sin haber sido inicialmente una diferencia sin concepto cuya relevancia no podía ser comprendida dentro de los criterios de diferenciación previamente existentes. Mientras que la diferencia conceptual puede ser "infinitamente pequeña[128]"(vicevidicción leibniziana) o "infinitamente grande" (la oposición en la dialéctica hegeliana), la diferencia conceptual es propiamente inconmensurable, porque necesita de la invención externa de un nuevo orden de medición para ser medida. Se trata de la diferencia entre dos regímenes estructurales diversos.

La revolución haitiana, por ejemplo, al ser una revolución que evidenciaba el inconsciente, la hipocresía de las revoluciones democrático-burguesas de Europa, obligó a replantearnos la forma en que conceptualizamos la revolución, en que imaginamos su estructura, su proceso. En lugar de partir de un concepto de revolución fijo, que nos permitirá entender de forma general todas las revoluciones particulares, se trata de comprender de qué manera cada revolución revoluciona el concepto mismo de revolución, mostrándonos posibilidades conceptuales que eran imposibles de ver.

Desde esta perspectiva se señala como imprecisa la idea de que

---

[127] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2002, p. 53.

[128] Ibidem, p. 86.

el conocimiento científico (o cualquier otro saber) es acumulativo, es decir, que todo el conocimiento producido en la historia de la humanidad, se inserta dentro de un mismo marco lineal de progreso. Contra esta perspectiva, existen descubrimientos que cambian el margen de valoración de los descubrimientos mismos, que crean nuevos marcos de experimentación, de conceptualización, que abren nuevos campos de evidencia y que vuelven totalmente obsoletos a otros previamente existentes. La teoría endosimbiótica de Margulis o el modelo estándar de la mecánica cuántica son tan solo algunos ejemplos.

Al mencionar a las llamadas "ciencias naturales" y "ciencias exactas", puede ser relevante dedicar unas palabras a las críticas estilo Sokal- Bricmont[129], que consisten en la aseveración de que el posmodernismo y el posestructuralismo utilizan, intentando construir un discurso que legitime las formas de conocimientos que producen, referencias a teorías científicas contemporáneas sobre las que parece haber un entendimiento muy impreciso y superficial. En efecto, cualquier posestructuralismo que buscara este tipo de validación sería muy incongruente con la crítica al conocimiento científico que el mismo posestructuralismo realiza. Cualquier filosofía posestructuralista que pretendiera tener mayor validez por estar fundada en la comprensión científica de la realidad podría ser fácilmente rebatida, pero no bajo los términos de Sokal, sino desde la misma crítica posestructuralista de la ciencia. Desde nuestra perspectiva, se trata simplemente —sea para bien o para mal— de que el horizonte de la ciencia contemporánea parte también de una intuición ontológico-estética fundamental, propia del siglo XX, según la cual lo que se experimenta del ser es una multiplicidad abierta. No se trata de buscar legitimación alguna en la ciencia, ni en fundamentar la crítica ético-política del posestructuralismo bajo el criterio de realidad de la ciencia positiva, sino de mostrar que cualquier campo teórico se ve obligado de una u otra forma a tratar,

[129] Cfr. Sokal, Alan, Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1998.

bajo sus propios metodos, los problemas de la multiplicidad, de la contingencia radical.

En el caso de la perspectiva posestructuralista que desarrollamos en este libro, la cual toma a Deleuze, Guattari y Foucault como principales referentes, al hablar de la incompletud ontológica de la palabra o la representación, nos referimos a la magnitud de inconmensurabilidad de la diferencia sin concepto, no a la diferencia conceptual de carácter mediado y relativo con respecto al orden de identidad. La representación se refiere a una posición ética y existencia frente a la realidad, la cual funda y legitima un horizonte epistemológico y pedagógico concreto. Se aprende un marco de conceptos generales con la finalidad de construir una grilla de inteligibilidad del mundo que en su particularidad, que logre ser lo suficientemente funcional para la servidumbre maquínica del CMI. Se trata a grandes rasgos de lo que Freire llama, por ejemplo, educación bancaria[130], es decir, educación para la reproducción del status quo, de las jerarquías existentes. La pretensión de posibilidad de poder sostener una "postura neutra" frente al presente:

> No es de extrañar, pues, que en esta visión "bancaria" de la educación, los hombres sean vistos como seres de la adaptación, del ajuste. Cuanto más se ejerciten los educandos en el archivo de los depósitos que les son hechos, tanto menos desarrollarán en sí la conciencia crítica de la que resultaría su inserción en el mundo, como transformadores de él. Como sujetos del mismo.

Pero no es cuestión solamente de un modelo escolar o de enseñanza, sino de una postura existencial que es adoptada a todos los niveles de la reproducción maquínica y social del deseo. El amor, la ley, el deseo, el arte, la belleza, el lenguaje, la razón, etc., poseen sus propias pedagogías bancarias. Ser el hombre ideal, tener el trabajo, auto o la casa de ensueños, seguir los pasos de los grandes genios y maestros, de los héroes y los personajes ilustres. Seguir al modelo o, en el mejor de los casos, ser el modelo (siendo uno más de la serie preestablecida de estos). En última instancia, el posestructuralismo plantea la posibilidad de abolir el significante, de construir una

[130] Freire, Paulo, Pedagogía del oprimido, p.55.

relación existencial radicalmente distinta con la palabra, el sentido, el concepto y todas sus micropolíticas autoritarias.

La obra

El paradigma representativo del arte, la obra, la producción, etc., se centra en la idea de que una obra puede ser la forma por excelencia de "representar" una realidad vital y afectiva. Lo que esto a su vez niega es que la obra, como proceso o como devenir, pueda ser algo en sí mismo, algo que puede valer mucho más allá de su relación con lo que está representado. Se trata de un régimen de fetichismo, de abstracción, en que la realidad cosificada se vuelve más importante que los procesos vitales que son su condición de posibilidad. De la misma forma en que para Marx el fetichismo de la mercancía enmascara el carácter social del trabajo, el símbolo como simulacro enmascara la servidumbre maquínica requerida para la producción de un deseo que se presenta como increado ante el sujeto:

> Tanta cantidad de flujos de signos de consumo para mantener el funcionamiento conectivo, el "capital de goce" del trabajador y su familia. Cuánto ganado humano de esa categoría hay que mantener —con tal o cual ingrediente específico (ejemplo: el derecho a ir al cine todos los sábados)— para que dicha producción se vuelva posible, para mantener semejante flujo de trabajo en el sistema[131].

Con respecto a la forma mercancía/obra, el posestructuralismo nos obliga a radicalizar la tesis de Marx con respecto a la producción mercantil, para que pueda abarcar la producción deseante en que la realidad social misma es construida. El régimen de la producción representativa puede tener como metáfora ilustrativa el campo del arte, pero la obra se refiere desde una perspectiva más amplia a toda la trama simbólica bajo la cual las relaciones entre los sujetos se convierten en relaciones de cosas, mediadas por la lógica preponderante objetual.

El que la relación entre sujetos solo pueda tener la forma de

[131] Guattari, Félix, *Escritos para el Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*, Cactus, Buenos Aires, 2019, p.33.

la lógica objetual, del fetichismo simbólico, implica la soberanía del significante como condición última de la articulación de las relaciones humanas. Bajo la lógica de la representación, vemos que el símbolo posee un exceso de sentido —usar Apple significa que eres alguien que piensa distinto; comprar un café zapatista expresa tu compromiso consciente con las causas del sur global—. Al mismo tiempo, el símbolo presenta un déficit de sentido: usar un reloj Richard Millie o poseer un Rothko no nos hace personas más complejas, interesantes o sensibles; comprar un chocolate de Mr. Beast con cacao *trade fair* no nos sitúa en un devenir revolucionario en relación con las formas de esclavitud infantil en África. El Estado como significante es siempre al mismo tiempo más y menos de lo que dice ser; es más a través de la violencia criminal en que supera todo sus límites legales y discursivos establecidos para garantizar su reproducción, para despojar a la multiplicidad de su potencia política; es al mismo tiempo menos que sí mismo, ya que es siempre una caricatura impotente y patética que nada tiene que ver con la imagen gloriosa y omnipotente que gusta reproducir de sí.

Podemos desde hace un tiempo hablar de una crisis permanente del significante arte:

> Se tiene la impresión de que una parte del arte actual contribuye a un trabajo de disuasión, a un trabajo de duelo de la imagen y de lo imaginario, a un trabajo de duelo estético casi siempre fallido. Y esto trae como consecuencia una melancolía general de la esfera artística, que parece sobrevivirse a sí misma en el reciclado de su historia y de sus vestigios (aunque ni el arte ni la estética son los únicos en verse condenados a este destino melancólico de vivir, no por encima de sus medios, sino más allá de sus propios fines)[132].

Al igual que el capitalismo se presenta como fin de la historia de los modos de producción, la democracia liberal como el fin de los regímenes políticos y los derechos humanos como fin de la historia de los regímenes jurídicos, en el campo del arte las vanguardias ya han agotado todo lo que es posible decir en cuanto a la expresión

[132]Baudrillard, Jean, *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, p.11.

estética. Ya solo existe el arte tradicional y todo lo que se opone a él, que, sin importar lo transgresor o experimental que sea la obra, parece no poder escapar de ser definido bajo el paraguas de las vanguardias. Este *impasse* proviene de que esta dicotomía entre el arte tradicional y todo lo que se opone a él se mantiene tanto dentro de la axiomática capitalista como de la lógica de la representación. Se coloca un simple vaso de agua como elemento central de una exposición artística, para demostrar que absolutamente cualquier fragmento de nuestras vidas puede ser considerado algo tan sublime como la más elaborada obra, y sin embargo tal obra será considerada producto de un genio superior que merece vender su obra por decenas de miles de dólares en ARCO. De una forma muy congruente, Dalí se presentaba, ante todo, como una máquina de hacer dinero.

Es injusto decir que las vanguardias cuestionan al arte tradicional en todo aquello menos en lo que es más necesario. Sin duda, la crítica del esencialismo elitista y fascista de la técnica es un elemento importante para la proliferación de todo tipo de experimentaciones estéticas comunes, pero esta posibilidad queda totalmente cercenada cuando los mitos de la obra y la mercancía se mantienen intocados. Es correcta la calificación del arte vanguardista como "hamparte[133]", es decir, como promesa de experiencia estética que solo busca "embaucar" al espectador, pero esta calificación es solo cierta porque en el fondo todo arte representativo es hamparte.

Al hablar de arte, no vemos ninguna necesidad de distinguir en un sentido tradicional entre el arte culto y el arte pop de masas, ya que nos parece obvio que lo que tradicionalmente ha sido llamado arte culto no expresa de manera fidedigna las modalidades hegemónicas de la sensibilidad estética de la producción deseante que tiene como correlato. En algún sentido, jamás lo ha hecho; el

[133] Cfr. García Villarán, Antonio, *El arte de no tener talento. Revolución hamparte*, Planeta, Barcelona, 2019.

arte culto siempre ha sido un sistema enormemente mayorizado[134] que ha proyectado históricamente ideales del ser humano y del mundo que aluden a muy reducidas minorías numéricas. Simplemente, se trata de que hoy esto se vuelve mucho más fácilmente observable. Es probable que para el día de hoy, muchas más subjetividades y sensibilidades hayan sido interpeladas por la música de Bad Bunny o por el Universo Cinematográfico de Marvel que por la obra de Van Gogh y Picasso. Skibidi toilet y la ola de contenido viral brainrot son hoy ya más relevantes para entender la subjetivación contemporánea que cualquier cinta de Welles o Hitchcock. El circuito social del "arte culto" hoy se reduce a básicamente a dos funciones: 1) ser un aparato más de la moralización elitista (ya sea neoliberal conservadora o neoliberal progresista); 2) operar como mecanismo de sobreexplotación económica, ya sea mediante la financiarizaron, la especulación o el lavado de capitales[135]. El actual movimiento NFT cristaliza precisamente esta idea de que el circuito simbólico del denominado arte culto puede seguir existiendo, e incluso alcanzar nuevas dimensiones, prescindiendo de cualquier criterio de pretensiones objetivas o del "buen gusto", re-territorializandose incluso sobre la aleatoriedad del flujo de shitpost creado por IA.

Lo último a lo que nos debe conducir la constatación de la crisis actual del significado del arte es a una ingenua cruzada por la reivindicación del "arte auténtico", término que designa un fantasma nostálgico que en realidad jamás existió bajo el horizonte de la lógica de la representación. En sus formas hegemónicas, preso de la lógica del significante, el arte ha operado muy pobremente como un catalizador de la revolución molecular. Una función mucho más central en él ha sido enmarcar la gestión de los afectos

---

[134] Por ejemplo, pese a que hoy Bach es considerado casi universalmente como el más grande músico de su periodo, no es exagerado decir que incluso para la mayoría de la Europa de su tiempo era un desconocido.

[135] Villalobos Herrera, Álvaro, "Invisibilizaciones generadas por el arte contemporáneo en Centroamérica, enfoque anticapitalista", en *Revista Estudios sobre el arte actual*, No.9 Ecuador, 2021, p.18.

revolucionarios en un sistema plenamente asimilable por las sociedades soberanas, disciplinarias y de control[136]. ¿En qué nivel vivimos bajo la fantasía colectiva de que el arte es capaz de inspirar la creación de nuevos mundos? En el *Espectador emancipado,* Ranciere nos dice:

> Pero todavía nos gusta creer que la representación en resina de tal o cual ídolo publicitario nos alzará contra el imperio mediático del espectáculo o que una serie fotográfica sobre la representación de los colonizados por el colonizador nos ayudará a desbaratar, hoy, las trampas de la representación dominante de las identidades[137].

Una vez más, retomando nuestra elaboración sobre la diferencia sin concepto, no se trata de la diferencia infinitamente pequeña o infinitamente grande entre el paisaje real y el paisaje representado, sino de que el paradigma representativo de la obra, el artista y el museo son parte de un sistema en que se reproduce la perspectiva de que el arte les pertenece a unos pocos sujetos privilegiados, que tiene un espacio y formas delimitadas que exigen requisitos y lenguajes previamente establecidos. Que expresar algo, construir una sensibilidad, remite a unas prácticas cuyos principales problemas ya han encontrado soluciones establecidas. Lo que queda reprimido es la posibilidad de que la vida, la existencia misma, la producción de nuevos horizontes colectivos, sean consideradas en sí mismas formas de arte, es decir, formas de producción, experimentación y valorización estéticas.

Rancière apunta a la necesidad de una política del arte que tenga por objeto la subversión de los lazos socios prescritos por las formas del mercado, las decisiones dominantes y la comunicación mediática y, sin embargo, nos regresa al mismo idealismo al poner en su argumentación ejemplos tales como las estrategias del artista francés Matthieu Laurette[138] quien invitó a multitudes a acompañarlo

---

[136] Cfr. Deleuze, Gilles, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2006, 277-286.

[137] Ranciere, Jacques, *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires, 2010, p.55.

[138] Ibid. p.74.

a comprar por montones productos con garantía de total reembolso en caso de satisfacción.

Queda claro que, pese a la proliferación de este tipo de experimentos, el arte se mantiene en su enorme mayoría dentro de la grilla representativa moderna, y que el arte no puede ser apropiado por las mayorías como producción existencial a menos que se reinventen por completo las formas de trabajo, convivencialidad y juego en las sociedades contemporáneas.

Existe algo realmente patético en la forma en que en nuestra sociedad se vive una transferencia neurótica con los significantes del arte. ¿Cuáles son los agenciamientos implícitos en el deseo de convertirse en un gran artista? Al mismo tiempo, quedan mezclados hasta el punto de la indiferencia el deseo de la participación de una existencia estética con fantasmas fascistizantes de superioridad que hacen posible tal participación solo si nos imaginamos dentro de una minoría privilegiada por naturaleza. Sería muy impreciso decir que la axiomática capitalista minoriza la expresión estética en favor de la lógica productiva instrumental; sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX esta lógica productiva se ha vuelto impensable sin una delirante proliferación de lo estético que sea capaz de capturar todos los espacios de la existencia. Todos los productos, gadgets, espectaculares, alimentos empaquetados, adornos, electrodomésticos, etc., deben ir mucho más allá de su funcionalidad[139], ser bellos, atrayentes en sí mismos. Todo lo que rodea, envuelve y penetra nuestros cuerpos debe anticipar una promesa de bienestar en la forma de una bella envoltura o superficie. En efecto, ya no es posible señalar límites concretos entre la funcionalidad productiva, instrumental y la funcionalidad estética. Este es en esencia el verdadero "arte pop", del que las obras de Warhol o Haring son simplemente una parodia al cuadrado. No existe razón alguna por la que una lata de Axe chocolate o de Spam no puedan ser subastadas por precios similares a la Marilyn de Warhol.

---

[139] Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, p.130.

Bajo este régimen, persiste el fantasma de que es posible una existencia dedicada a la creación estética separada radicalmente de la pulsión instrumental del capital. Existen diversas paradojas aquí; por un lado, el ejército de creativos encargados de garantizar la amalgama entre la funcionalidad instrumental y estética de la producción deseante capitalista, compuesto por diseñadores industriales, publicistas, productores de televisión, diseñadores gráficos, diseñadores de moda, creadores de contenido digital, etc. No hay nada que impida hoy a esta aristocracia de creativos equipararse con los grandes artistas de la historia, siempre que exista una influencia y un éxito económico suficiente para justificar estas comparaciones, por ejemplo, la idea de Steve Jobs como un Leonardo da Vinci contemporáneo. Desde nuestra perspectiva crítica del horizonte de la técnica moderna como criterio estético trascendental y normativo, esta comparación es perfectamente válida, pero lejos de poner a estos creativos en la trascendentalidad objetiva del arte culto, sitúa a ambos en el mismo basurero de la lógica representativa del arte en la sociedad moderna. Nos encontramos en un régimen híbrido de la financiarización del arte culto que combina visiones tradicionalistas con posmodernas —desde Salvator Mundi hasta las series NFT Merge, pasando por las obras de Kooning, Rothko, Basquiat—. A pesar de la aún existente predominancia de una inercia del polo tradicionalista, es posible que las ideologías puristas que lo sostienen se terminen diluyendo en las próximas décadas.

Desde la óptica de una crítica radical a la lógica de la representación, resulta grotesco que en las sociedades contemporáneas el derecho al arte, a la música, queden enmarcados bajo la categoría de "derecho al ocio", que puede agotarse con boletos periódicos para acudir a conciertos, ya sea de Drake, de Jacob Collier o de la Filarmónica de Viena. En el contexto de la modernidad, la técnica artística se ha convertido en un mecanismo sistemático de exclusión, en el que se ha naturalizado el que se requieren años de entrenamiento especializado para lograr una participación satisfactoria en el campo artístico, lógica mediante la cual la mayoría

de lxs individuxs se convierten en meros espectadores pasivos.

Sabemos plenamente que existen otras formas en que puede existir una relación entre la experiencia estética y la sociedad. Múltiples perspectivas han existido o han sido planteadas al respecto, tanto desde la teoría crítica como dentro de prácticas no occidentales o pre-modernas. El pueblo Mbuti[140] crea, como parte de su vida cotidiana, complejas orquestaciones microtonales en las que todos los miembros de la comunidad pueden participar. La experiencia estética sonora no es un artículo de comercio, ni de prestigio, sino un tejido común que envuelve la cacería, la educación, la resolución de conflictos, la celebración de la vida. Walter Benjamin se refiere a la posibilidad de una práctica artística valorada por su capacidad de poner en cuestión su papel al interior de la reproducción de las relaciones sociales existentes, así como de proponer y ser parte de estrategias políticas orientadas a la construcción de nuevas realidades posibles[141]. Bajo estas premisas solo tendría sentido que el proceso del artista fuera algo dirigido a la abolición de lo que llamamos arte.

Kafka proporciona una perspectiva interesante en su historia sobre Josefina, la ratona cantora. Hay dos aspectos en particular que nos llaman la atención: la misteriosa naturaleza del talento de Josefina y la peculiar forma en que el pueblo de ratones se niega a tratar de forma especial a la ratona artista. Sobre el primer punto:

> ¿Se trata realmente de un canto? A pesar de nuestra amusicalidad disponemos de tradiciones en este género vocal; nuestro pueblo cantaba en los viejos tiempos; hay leyendas que dan testimonio de ello y se han conservado canciones que ya nadie sabe cantar. Así, tenemos una noción de lo que es el canto, y esta noción no corresponde al arte de Josefina. ¿Se trata realmente de canto? ¿No será acaso un silbido? Y el sonido del silbido lo conocemos todos, es una habilidad propia de nuestro pueblo, o, tal vez, no una habilidad, sino una forma de expresión vital innata. Todos nosotros silbamos,

[140] Agawu, Kofi, *The african imagination on music*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p.78.

[141] Cfr. Benjamín, Walter, *El autor como productor*, Itaca, Ciudad de México, 2004.

> pero nadie pensaría en considerarlo un arte, silbamos sin prestar atención a lo que hacemos, sí, aún más, sin ni siquiera notarlo, y muchos entre nosotros ignoran que silbar es una de nuestras peculiaridades. Si fuera cierto que Josefina no canta, sino que sólo silba y que, tal vez, como a mí al menos me lo parece, apenas supera los límites del silbido usual -es posible que su fuerza ni siquiera alcance para el silbido usual, mientras que cualquier trabajador de la tierra lo logra durante todo el día y sin esfuerzo-, si todo esto fuera verdad, entonces el supuesto arte de Josefina quedaría refutado, aunque aún faltaría por resolver el enigma de su gran éxito[142].

De acuerdo con algunas interpretaciones, se trata de que el canto de Josefina en efecto no es nada especial. Josefina, al performarse como artista, al performar al resto como espectadores, construye la realidad misma de su misterioso talento[143]. Tal interpretación es correcta, pero parcial. En la película *Yesterday*, Jack Malick, un músico desconocido, fracasado para los estándares del capitalismo (como se lo dice la manager de Ed Sheeran en una escena), se ve repentinamente arrojado a una realidad alternativa en que jamás existieron los Beatles, Oasis o la Coca-Cola. En poco tiempo se convirtió en el cantautor más grande de la época, ya que se presenta como el cantautor de las canciones de los Beatles que recordaba. Hay una escena en que el protagonista interpreta Let it be ante sus padres y unos vecinos incómodos; será la primera vez que tal canción sea escuchada en esta realidad bifurcada, pero para su frustración, el público no parece valorarlo, lo interrumpen, se distraen, etc. El mayor halago es un tibio "suena bien". Parece que mientras más conocedores de la música sean los habitantes de este mundo —claro, en un sentido hegemónico del término—, más valoran las canciones. Ed Sheeran, por ejemplo, no tiene problema en reconocerlas como la obra de un genio. Hay dos posibilidades: que esto sea conforme a una métrica, un valor objetivo, o que, como hemos propuesto, se trate simplemente del nivel de familiaridad con la cultura musical hegemónica. La película nada dice de esto, pero su tono

---

[142] Kafka, Franz, *Cuentos completos*, Valdemar, Madrid, 2017, pp. 623-624.
[143] Žižek, Slavoj, *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2011, p.100-101.

marcadamente *normie* nos podría hacer pensar que es mucho más probable que se trate de la primera. Desde la segunda, todo artista es Josefina; los Beatles, Bach, Allan Holdsworth, Segovia, etc., poco tienen de especial si no los está escuchando el público adecuado, el público para el que tienen una significación cultural y estética. En efecto, todos los días incontables personas comparten algo de esta música presuntamente universalmente genial para apenas recibir tibios "suena bien". El canto de Josefina no tiene nada especial, pero solo porque en realidad ningún canto, ninguna expresión estética elevada al nivel de la representación lo tiene. Puede que el canto de Josefina sea singular de una infinidad de maneras, pero no hay ninguna singularidad que por sí misma justifique ser considerada objetivamente excepcional. Lo que nos lleva al segundo tema que deseamos resaltar, la negación de un trato excepcional a Josefina. La historia de Kafka nos dice:

> Desde hace tiempo, tal vez desde los inicios de su carrera artística, lucha Josefina para que se la libere de todo trabajo por consideración a su canto; así que se le deben quitar las preocupaciones por el pan diario y por todo lo que va unido a nuestra lucha por la existencia y, con toda probabilidad, transferirlas al pueblo como colectividad. Un entusiasta —ha habido algunos— podría deducir una legitimación de esa peculiar pretensión en el estado de ánimo que refleja esa demanda. Nuestro pueblo, sin embargo, saca otras conclusiones y rechaza esas reclamaciones con toda tranquilidad, aunque tampoco pierde mucho el tiempo con la fundamentación de ese rechazo. Josefina, por ejemplo, subraya el hecho de que el esfuerzo que realiza al trabajar daña su voz y que, aunque el esfuerzo que realiza al trabajar es ínfimo en comparación con el del canto, le quita la posibilidad de descansar lo suficiente después de sus actuaciones y de fortalecerse para cantar la próxima vez. Por consiguiente, se agota completamente y, en esas circunstancias, no puede alcanzar su máximo rendimiento. El pueblo la escucha y pasa de largo. Hay veces que nada puede conmover a este pueblo tan sentimental[144].

Conocemos la postura que plantea que un exitoso escritor, una estrella de rock, legislador o presidente no deberían recibir más remuneración que la de cualquier obrero. Obviamente, la propuesta

[144] Kafka, Franz, *Cuentos completos*, Valdemar, Madrid, 2017, pp. 623-624.

no es que todxs vivan en la miseria, la "socialización de la pobreza", sino que sea prioridad garantizar a todo obrero un sueldo suficiente y digno para que cualquier ser humano se sintiera dignificado de llevar a cabo su trabajo por esa remuneración, sea cual sea. Kafka es más radical; plantea que el artistx, por más que se dedique y sacrifique en entregar su arte al pueblo; debe ganarse el pan como cualquier otrx. El arte y el hambre siempre van de la mano. Puede ser que el investigador, el artistx, el político sean tres formas de parásitos propios de un régimen de la representación que nos ha hecho olvidar que desde nuestros espacios singulares, todxs producimos conocimientos, todxs podemos participar de forma igual de valiosa en la creación de modos de existencia estética y en la gestión de lo común. El día en que la principal creación estética pueda ser la producción misma de nuestras vidas singulares y colectivas, no existirá necesidad de pensar la creación estética bajo el paradigma de la representación.

La representación política

En su forma más general, el posestructuralismo denuncia la división social de trabajo político que es fundacional de los regímenes de gobernabilidad vigente y de la imaginación política republicana. Se trata de un escepticismo radical a la idea de que alguien pueda hablar por otrx, tomar el lugar de otrx. No es un escepticismo radical posmoderno que devendría en un nihilismo pasivo; en el fondo se sabe que siempre hay una solidaridad posible en que los acuerdos pueden ser vividos como plenos, aun en el contexto de la infinita incompletud del ser. Se trata de un escepticismo a la forma en que hemos delegado todas las funciones de lo común, a la manera en que se nos enseña desde muy pronto a creer que no es realista pensar en otro tipo de concepciones mucho más transversales y directas de experimentación política e institucional. Es una crítica de la forma particular en que la episteme moderna invisibiliza todas las incompletudes de la perspectiva de la representación. En general, el problema no es la dificultad de un sujeto para dialogar con otrx, sino la imposibilidad de lxs muchxs al interior de la estructura dialógica

para hacer intervenir a la otredad como tal. Aún más, se trata de la imposibilidad de decir que existe un campo cerrado de algo que podríamos llamar "lo político", en cuya universalidad se vería representada la totalidad de la sociedad. Si los representantes son un problema, es porque lo que representan principalmente es la posibilidad de esta clausura. El filósofo posestructuralista argentino Óscar del Barco nos dice al respecto:

> Por consiguiente, resulta imposible hablar de una práctica política y habría que decir más bien que la política no es una práctica sino una intensidad propia de toda práctica al asumirse transgrediendo los límites que la demarcan como en-sí y que de esta manera saca a luz en el proceso mismo del enclaustramiento la forma burguesa esencial del fetichismo[145].

Es lo que se ha conceptualizado como democracia radical, más allá de las definiciones procedimentales o materiales, es decir, democracia como una inagotable expansión de una disputa transductiva a todas las instancias de la producción social-deseante. Al igual que en los previos regímenes, en el caso de la representación política no se trata, una vez más, de la diferencia mínima entre el representante y el representado, de que siempre existirá una brecha entre la vivencia concreta, entre el modo de vida del político profesional y el pueblo que lo representa, sino de la imposibilidad de la totalidad del sistema representativo de hablar de sí mismo. El problema con lxs representantes —intelectuales, políticxs, líderes, funcionarios— no es que no representan de manera adecuada una realidad o un conjunto de realidades dadas, sino que la misma instancia de lo representado alude a un horizonte de lo político clausurado en el que ya algo ha sido establecido de manera férrea como representable. En un diálogo con Deleuze acerca de los intelectuales, la representación y el poder, Foucault dijo:

> Lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que

[145] Del Barco, Óscar, *Alternativas de lo Posthumano. Textos reunidos*, La Caja Negra, Buenos Aires, 2010, p.50.

> obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Es un poder que no se encuentra ubicado históricamente sólo en las instancias superiores de la censura, sino que se sumerge más profundamente, más sutilmente en todo el entramado de la sociedad. Los propios intelectuales forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la «conciencia» y del discurso pertenece a este sistema[146].

Entonces, para que los intelectuales existan, es necesaria una censura estructural dirigida a la mayoría de la población. Es claro que no se trata meramente de una censura del orden del prohibir o el inhibir el decir, sino de obstaculizar a nivel microfísico las condiciones idóneas de formación, trabajo, subjetivación del discurso crítico. No es romantizar y decir que el sujeto promedio posee ya las soluciones complejas para los grandes problemas de nuestro tiempo; lo más seguro es que estas soluciones aún no existan en toda su concretitud, planteadas de forma explícita, y que no existirán en un futuro próximo si este no es construido colectivamente. Debemos analizar este argumento con mucho más cuidado. Por un lado se trata de que el demos posee un saber minoritario que no es el saber que a nivel molar se plantea en forma de las grandes soluciones a los problemas generales de nuestra existencia; es un saber singular y poliforme que, al mismo tiempo, apunta a líneas de fuga no exploradas en torno a tales problemas generales planteados por la política molar. Tales saberes singulares podrían, bajo otras condiciones, formar acuerdos desde abajo que no necesariamente se cristalizarían en acuerdos abstractos generales, sino en isomorfías concretas meta-modalizables en interacciones no lineales. Democracia no como modelación del consenso, sino como meta-modalización del disenso.

Desde una perspectiva más aterrizada a la concretitud de la representación, hay que señalar que las indicaciones sobre los problemas de nuestra existencia, que son realizadas por lxs intelectuales, lxs representantes, etc., la mayoría de las veces se reducen a banalidades que todos conocemos, cuando no a juicios

[146] Foucault, Michel, "Los intelectuales y el poder", en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p.434.

reaccionarios que obnubilan intuiciones agudas que las personas en su cotidianidad tienen sobre los mecanismos de poder que operan sobre sus vidas concretas. En el caso del genocidio en curso en Gaza podemos observar cómo la mayor parte del trabajo de información y difusión es realizada por redes descentralizadas y por esfuerzos desde abajo, mientras que la mayoría de los intelectuales y las instituciones académicas que representan mantienen posturas generalmente mucho más reaccionarias alineadas con el sionismo. ¿Las mayorías se equivocan? Claro, pero no existe prueba alguna de que las minorías se equivoquen menos. Incluso si admitimos que las minorías, en muchos contextos, se equivocan tanto como las mayorías, ya que lejos de poseer un saber privilegiado sobre los problemas generales, el pueblo posee cegueras estructurales muy parecidas a las de las elites, queda claro que esto sigue demostrando como totalmente injustificada la existencia de tal estructura y jerarquía señorial, sobre todo tomando en cuenta que las elites justifican su existencia en la supuesta forma en que se han preparado toda su vida para encontrar las mejores soluciones posibles, lo que de paso también explica las considerables recompensas por ello.

El cinismo contemporáneo goza al denunciar lo superficial que es la crítica cotidiana a la incompetencia y ceguera de la clase política. Es fácil criticar desde afuera, pero la realidad es que siempre que "los de abajo" terminan haciéndose del poder, terminan rápidamente emulando los mismos vicios, "dando la espalda al lugar de donde vino". Con respecto a nuestro ejemplo de Palestina, no es difícil argumentar que las élites políticas se dan cuenta de la inhumanidad de estos hechos tanto como el pueblo; sin embargo, están atados por todo tipo de compromisos que condicionan su posibilidad de expresarlo abiertamente, y en sentido contrario, es fácil imaginar que la enorme mayoría de activistas de la causa se comportarían exactamente igual de llegar a los mismos puestos y estar sujetos a los mismos acuerdos.

La estupidez de este cinismo radica en no comprender que, bajo la lógica del poder fetichizado nadie es capaz siquiera de reconocerse, de representarse a sí mismo, que en algún sentido fundamental, es mentira que las élites políticas "solo ven por los

intereses propios y de los suyos", ya que al final del día, se encargan de reproducir el mismo mundo, que nos tiene a todos con la soga en el cuello, aun si es bajo esquemas de precarización completamente distintos. No sorprende que las élites políticas y económicas, con todos sus privilegios no estén ni un poco librados de las mismas tendencias neuróticas, misantrópicas, autodestructivas y nihilistas que inundan al precariado en su lucha por la supervivencia.

El análisis estructural nos permite ver la ingenuidad de que las soluciones se encuentran en encontrar a las personas más idóneas para que ocupen los puestos existentes. Por supuesto que cualquier persona inserta en las mismas relaciones y lógicas institucionales termina recorriendo las mismas líneas de subjetivación, inserta en las mismas complicidades estructurales y sujeta a los mismos pactos de impunidad. Al interior de estas dinámicas, los saberes menores se ven inevitablemente triturados. Un ejemplo simple: imaginemos a una persona joven e idealista de izquierda que de pronto se sitúa en un puesto de decisión al interior de la institucionalidad existente encargada de la garantía de los derechos sociales de grupos vulnerables (esto al interior de un proyecto político que también se conceptualiza de izquierda, ya sea un neoliberalismo progre o un posneoliberalismo). Quitemos por un momento diversos obstáculos que esta persona obviamente encontrará (corrupción enquistada, desvío de recursos, burocracia excesiva, ausencia de diagnósticos integrales y propuestas efectivas para los problemas más inmediatos de la población, etc.), para centrarnos en uno concreto. Esta persona muy pronto se dará cuenta de que las acciones institucionales prioritarias son decididas no solo en función de qué tanto ayudan a la población, sino también por la forma en que esas acciones pueden ser comunicadas socialmente y traducidas en ventajas electorales contra los opositores. Ya que todos los partidos actúan bajo la misma lógica, no hacerlo implica una desventaja inaceptable frente al resto de actores políticos y partidistas. Si las personas al interior de esta institucionalidad tienen la honesta intención de "servir al pueblo" de la mejor manera posible, de que prevalezca la izquierda en los procesos de disputa política, pronto se convencerán de que nada sirve centrarnos en las acciones que más efecto tienen en la

concretitud si nos hacen perder las elecciones, si nos sacan de los puestos de decisión y le impiden a nuestro frente, formado por personas buenas y correctas, seguir ayudando al pueblo de las mejores maneras posibles. Al mismo tiempo, mediante estas prácticas se crea una "cultura política" en la que las personas son coaccionadas a percibir este marco de acciones como el mejor y más adecuado para ellas.

Muy pronto estxs idealistxs se darán cuenta que sus saberes menores, producto de su experiencia concreta de precarización, poco caben bajo estas lógicas hegemónicas, que existe una necesidad pragmática de hablar y operar bajo las retóricas ya consolidadas y que quien hace una crítica de su funcionamiento piensa con la ingenuidad de alguien que no conoce esta lógica. Aún más, tratándose de individuxs comprometidos profundamente con la necesidad de una transformación ética del sistema, y en el contexto de una crisis sistemática de sentido del CMI, sumado a la precarización afectiva y emocional de los entornos burocráticos, estas personas se aferrarán a los limitados logros que ven al interior de los marcos institucionales que habitan como algo de lo más valioso de su experiencia vital, porque ante las críticas, defienden a estas instituciones fetichizadas, que impiden transformaciones más radicales, como si se tratara de defender su dignidad misma, con lo que la construcción de todo horizonte crítico sobre cómo deconstruir la institución desde adentro quedará minorizada. Aunque se refería a una concretitud distinta, es relevante aquí la siguiente reflexión de Ranciere:

> ¿Pero quién puede pedir que se los transforme, a no ser estos hombres democráticos que reprochan a esos sistemas no dar lo suficiente para sus apetitos? Hace falta, entonces, ir hasta el fin de la lógica. No sólo los vicios del sistema son vicios de los individuxs cuyas vidas rige. Sino que los más culpables, los representantes ejemplares del vicio son los que quieren cambiar este sistema, los que difunden la ilusión de su posible transformación, para ir todavía más lejos en su vicio.

El poder corrompe, sí, pero no se trata de una premisa antropológica universal, sino de una característica funcional de las formas

particulares de autoridad que hemos aceptado como las más idóneas para la gestión política. Se trata de una particularidad específica de poder fetichizado, es decir, del poder que se ha asumido como principio increado de sí mismo, que forma una perspectiva abstracta de la multiplicidad que es su condición de posibilidad[147]

Es común el argumento de que las sociedades hipercomplejas modernas no pueden ser gobernadas por otro modelo que no sea el representativo[148], estatal, burocrático, etc., pero este argumento solo es válido bajo el inconsciente político que acepta la forma misma de las sociedades modernas como modelo más idóneo de civilización. La sociedad moderna se construyó bajo un modelo de subjetivación de profunda despolitización, de un sistemático despojo de la potencia de la multiplicidad para deliberar sobre la cosa común. Adicionalmente, las sociedades modernas dependen de enormes redes de infraestructura para producción, comunicaciones, transporte, etc., que requieren mecanismos de gestión altamente jerarquizados y centralizados. Tendríamos que cuestionar el concepto de desarrollo que se encuentra detrás de este modelo de infraestructura y de maquinación social, preguntarnos si su despliegue histórico en verdad ha servido para poner la técnica contemporánea al servicio del bienestar común, o si más bien, se trata de una maquinaria diseñada de forma servil a la axiomática del capital a costa de la precarización de la experiencia de la vida humana bajo el desorden ontológico constitutivo de lo político. Esto implicaría preguntarnos si no es demencial que los gobiernos posneoliberales planteen que la mejor forma de encaminar la construcción de una vida digna para todxs lxs bolivianxs es despojar comunidades indígenas para sembrar soya transgénica que será enviada a China para producir

[147] El concepto de poder fetichizado de Dussel nos es útil siempre que abandonemos la tesis de que este se convierte en un modelo predominante sólo a partir de 1492. No solo las sociedades del cuerpo sin órganos del capital, sino también las del cuerpo sin órganos del déspota y de la tierra dependen de amplios mecanismos de poder fetichizado. Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2006, p. 13.

[148] Cfr. Ranciere, Jacques, *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

biodiésel. ¿Cuál es el modelo de ciudadanx-consumidor que estamos planteando como ideal de vida digna?

El trabajo realizado por Sahlins en los 70, *Stone age economics,* lanzó la provocadora tesis de que las sociedades prehistóricas eran las verdaderas sociedades de la abundancia. Durante la prehistoria existían sistemas de vida en que los individuxs trabajaban en promedio menos de lo que hacemos en las sociedades modernas y con menor riesgo de pasar hambre. Ciertamente, los estudios de Sahlins no representaban una realidad universal de las sociedades prehistóricas, sin mencionar que la reducción de la pobreza de las políticas de bienestar de los Estados providenciales y posneoliberales ha hecho los resultados más matizados y, sin embargo, que los resultados aún sean comparables después de más de diez mil años de innovaciones técnicas y de discusiones sin fin sobre lo que sería la mejor forma de ponerlas al servicio del Bien común. Wengrow y Graeber nos dicen lo siguiente con respecto a la actualidad de las premisas de Sahlins:

> Vale la pena señalar que, a grandes rasgos, la imagen que presentaba Sahlins parece ser correcta. Como señalamos con anterioridad, el oprimido siervo medieval promedio trabajaba menos que las actuales jornadas de nueve a cinco de las fábricas o las oficinas; es casi seguro que los recolectores de avellanas y pastores que arrastraron enormes piedras hasta Stonehenge trabajaron, en promedio, menos horas incluso. Tan solo recientemente los países, incluso los más ricos, han comenzado a cambiar eso (evidentemente, la mayoría de nosotros no trabaja tantas horas como un estibador victoriano, pese a que el declive en horas trabajadas no sea, probablemente, tan drástico como creemos). Y para gran parte de la población mundial, las cosas están empeorando, no mejorando.

Varias veces Žižek confesaba su versión de la tesis filosófica de la necesidad de la existencia del Estado, bajo el argumento de que no le gustaría vivir en una sociedad en la que todo el tiempo tuviera que vivir preocupado de cada pequeño problema colectivo: "quiero tener tiempo para estar solo y escribir mi loca filosofía":

> En las complejas sociedades actuales, se necesita algo parecido al Estado para proporcionar un trasfondo que funcione correctamente a las comunidades locales auto-organizadas (la red global de servicios

> de salud y educación, de agua y electricidad, etc.). Esta red no puede crecer "desde abajo", a partir de la cooperación entre comunidades locales, ya que debe estar siempre-ya presente para que las comunidades sobrevivan. Es necesaria para evitar que las comunidades locales o los grupos de interés queden atrapados en la competencia por privilegios. En resumen, por muy "alienado" que esté, el interés global tiene que existir en una forma institucional "reificada" para controlar los excesos de las comunidades locales, así como para coordinar su interacción[149].

Es claro que habitamos un modelo social que promueve, incentiva, condiciona hacia el individualismo; fuera del modo de vida capitalista habría mucho tiempo para reproducir la vida, para construir y emprender proyectos y devenires colectivos, en que bajo nuevas formas y estructuras nuestras vidas estarían ligadas de maneras inéditas, en que la convivialidad se sentiría tan natural como la individualidad, y en que participar todo el tiempo de los asuntos comunes sería el alimento mismo de nuestro quehacer filosófico. El problema es que la filosofía de Žižek ya no suena tan loca cuando al final del día se trata de reproducir al mismo sujeto europeo moderno vigente desde la ilustración. Si no partimos de la idea de que un nuevo orden social aboliría necesariamente las estructuras mínimas de subjetivación y experiencia que consideramos básicas de nuestra subjetividad, terminaremos con una teoría muy restringida de la revolución comunista.

Tal como Ranciere señala, eso que hoy llamamos democracia liberal, democracia representativa o democracia constitucional y que se extiende inconscientemente a la democracia lacaniana socialista de Žižek, no es más que la cristalización del odio a la democracia radical, la pretensión de clausurar el horizonte mismo de lo político:

> La democracia, entonces, lejos de ser una forma de vida de los individuxs consagrados a su felicidad privada, es el proceso de lucha contra esta privatización, el proceso de ensanchamiento de esta esfera. Ensanchar la esfera pública no quiere decir, como pretende el llamado discurso liberal, la injerencia creciente del Estado en la

[149] Žižek, Slavoj, *Surplus-enjoyment. A guide for the perplexed*, Bloomsbury, Londres, 2022, pp. 43-44.

> sociedad. Quiere decir luchar contra la repartición de lo público y lo privado que asegura la doble dominación de la oligarquía en el Estado y en la sociedad[150].

Parece que, a partir del olvido histórico del comunismo en la disputa por la política molar, se trata ahora de un significante último, el de la democracia, el que termina totalizando el horizonte de la imaginación política. No se trata de plantear algo realmente alternativo a la democracia, sino de luchar por ser los dueños del mejor y verdadero concepto de lo que esta es. En la práctica, este horizonte ha servido principalmente para consolidar a la democracia liberal como un bloqueo epistemológico, que permite descalificar de totalitarismo a todo lo que difiera de ella. Podemos observar que incluso teóricos como Žižek, Negri, Laclau, Derrida o Ranciere, que plantean una crítica radical de la totalización de este horizonte de la democracia liberal, participan abiertamente dentro de esta forma de disputa ideológica, ya que, bajo diferentes formas y conceptos, sus conceptos de comunismo y democracia radical son virtualmente idénticos.

Resulta complicado decir hasta qué punto es productivo proseguir en la lucha por el significante democracia. Es cierto que mediante este significante se puede apelar a todo tipo de grupos que responderían de forma antagónica a conceptos como comunismo o revolución molecular. La lucha por la democracia radical permite enmarcar las múltiples cartografías hacia el comunismo molecular en un lenguaje asimilable dentro de la episteme política actual, pero al mismo tiempo desplaza la inserción de otro tipo de ontologías comunes que podrían disputar el totalitarismo de las definiciones comunes de la democracia. Desde una perspectiva posestructuralista sabemos que los conceptos pueden ser infinitamente recontextualizados y resignificados, que poseen una genealogía y una función diagramática, pero que su virtualidad no puede ser reducida a estos elementos. Sin duda, se requiere de una estrategia compleja, una pragmática revolucionaria que puede al mismo tiempo

---

[150] Ranciere, Jacques, *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008, p. 46.

resignificar la lucha por la democracia al mismo tiempo que introduce nuevas lógicas comunes emergentes que no pueden ser reducidas a esta. Lo que nos preguntamos es qué tipo de democracias serán posibles en el momento en que aceptemos colectivamente que todo consenso es una ficción, y que, por lo tanto, nada impide que comencemos a tratarlo como tal en cualquier momento que se presente como necesario. La salida política es siempre irracional, pero de una forma de irracionalidad incomposible con los logos conocidos. Poco cambiará hasta que no exista miedo de volcar la irracionalidad sobre los principios mismos de lo que llamamos política.

Capítulo 4
Contra-historia del posestructuralismo

Ninguno de nosotros tiene la certeza de escapar a la prisión. Hoy, como nunca antes. El control policial sobre nuestra vida diaria se estrecha: en la calle y en los caminos; alrededor de los extranjeros y los jóvenes; ha reaparecido el delito de opinión; las medidas contra las drogas multiplican la arbitrariedad. Estamos bajo el signo de la "detención por averiguación de antecedentes". Nos dicen que la justicia está desbordada. Lo advertimos claramente. Pero ¿si fuera la policía la que la ha desbordado?[151]

1.- El posestructuralismo y las sociedades contemporáneas

En el siglo XX, el posestructuralismo propuso de manera muy difusa un marco inter y transdisciplinario para la reformulación de las ciencias sociales, así como su eventual deconstrucción. Este marco tenía como uno de sus presupuestos centrales una analítica productiva y combativa en el campo de los modos de vida y de subjetivación que cuestionaba la metafísica de la presencia propia de la filosofía crítica europea de los cien años previos, incluido el marxismo. Aunque no se reduce a ella, este marco implica una teoría de la subjetivación cuyas implicaciones para la teoría social aún no han sido meticulosamente clarificadas ni sistemáticamente expuestas.

Posestructuralistas como Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida o Lacan hoy gozan de una reputación relativamente saludable en el mundo académico liberal o neohumanista, que no ve problema en que estas teorías proliferen siempre que no sean más que contenidos abstractos del currículo, sin potencial real para ser usadas como herramientas que cuestionen la violencia burocrática y epistémica

[151] Foucault, Michel, *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, p.170.

que reproducen en su cotidianidad las universidades y los centros de investigación. La misma autoridad de una facultad de derecho o de filosofía, que usa porros para violentar alumnos disidentes, no tendrá empacho en afirmar durante una erudita conferencia al día siguiente que las críticas de Foucault a las instituciones modernas son invaluables para construir una universidad más plural y adecuada a las necesidades de todxs. Esta instrumentalización no es exclusiva de los posestructuralistas, sino de cualquier autor que plantee críticas radicales al sentido común de la institucionalidad imperante, tal como Freire, MacKinnon, Rivera Cusicanqui, Segato, Fanon, etc.

Se repite, por ejemplo, que Foucault es uno de los autores más citados en el campo de las ciencias sociales[152], una fake news reciente difundida en TikTok aseguraba que un joven académico se había vuelto millonario simplemente a base de citar a Foucault, ¿Qué otra prueba necesitamos de que nuestro siglo es foucaultiano? Sin embargo, la academia, las retóricas de la violencia imperantes en nuestra institucionalidad, nuestra cotidianidad política y social mismas, están muy lejos de ser "foucaultianas" en cualquier sentido que podamos llamar emancipatorio. La derecha ha convertido a Foucault en la efigie de todo lo woke, del marxismo cultural posmoderno, de la agenda colonial queer y hasta de las variopintas críticas socialdemócratas y progresistas en curso, sin embargo, el movimiento y el pensamiento woke están construidos sobre categorías esencializadas de identidad (mujer, negro, indígena, migrante, trabajador, ciudadanx) que son propias de un humanismo que poco tiene que ver con las críticas más radicales que encontramos en su obra. Preciado entre otros, ha insistido en su último libro sobre el carácter reaccionario de los agenciamientos deseantes insertos en este tipo de política de la identidad:

> Los llamados «sujetos» (proletariado, mujeres, minorías raciales, migrantes, discapacitados, homosexuales, trans…) que podrían funcionar como motores del cambio político se transforman en identidades naturalizadas que el capitalismo cibernético utiliza como

[152] Cerca de millón y medio de citas solo en su perfil de Google Scholar: https://scholar.google.com/citations?user=AKqYlxMAAAAJ&hl=en

big data y recursos de información en una batalla mediática[153].

¿Cuál es la cuestión con las ciencias sociales? Impera hoy una *doxa* según la cual preocuparse por lo social y preocuparse por el bien común, por lxs otrxs, significa una misma cosa. En la serie de televisión Jessica Jones del MCU, Malcom Ducasse, sujeto adicto y precario que, pese a todo, funge como cuidador comprometido de las víctimas de la violencia psicológica del supervillano Killgrave, expresa sus esperanzas hacia un futuro mejor para todxs diciendo que su sueño es "regresar a la universidad y obtener su título en trabajo social". Recordemos que Foucault colocaba a lxs trabajadorxs sociales en la lista de aquellos que componen el ejército militante a cargo de la ortopedia social que caracteriza a las sociedades modernas disciplinarias. Puede ser que eso que llamamos con suma reverencia, "lo social", para elevarlo a una categoría antropológica trascendental, se trate de una perspectiva, de un conjunto de problemas ya armados, que dejan un espacio demasiado determinado como para que sea más común que emerjan propuestas o soluciones revolucionarias. Jacques Donzelot, sociólogo posestructuralista, pone a uno de sus libros más importantes un título bastante provocador: *La invención de lo social*. Este título nos invita a pensar que lo social, como una grilla de inteligibilidad de las relaciones humanas, tiene una genealogía, una datación de origen y también una fecha de caducidad. Puede ser que lo que llamamos pensamiento social tenga la función operativa de coartar de antemano el horizonte de acción política y de utópicas disponibles que se nos presentan como viables. Donzelot nos dice lo siguiente con respecto a la declinación política que implica el concepto de lo social:

> ¿A qué se debe esa lenta extinción de las pasiones políticas en nuestra sociedad, ese desapego frente a los grandes ideales del siglo pasado en beneficio de formas cada vez más juiciosas de inversión de nuestras energías en "lo social", en las apuestas de la vida cotidiana, en la bonificación del sistema inmediato de nuestras relaciones personales y sociales? ¿A qué si no precisamente al progresivo auge de lo social, ese género híbrido que se construyó en la intersección de

[153] Preciado, Paul, *Dysphoria Mundi*, Barcelona, Anagrama, 2023, p. 45.

> lo civil y lo político, asociando ambos registros con el objetivo de neutralizar el violento contraste que oponía al imaginario político moderno con las realidades de la sociedad civil y mercantil?[154]

Podemos ser radicalmente críticos de la espontaneidad y naturalidad con la que lo social emerge en el campo de la existencia humana. Hablar de lo social es hablar de todo y nada. Canales de YouTube como A4 (hoy con 88 millones de suscriptores, casi el doble de personas que conforman la población de un país como Argentina) popularizaron el tipo de contenido viral basura en que acciones como dejar una billetera repleta de billetes abandonada en una banca, con la finalidad de grabar a incautos que se la encontraran, y poder ver si decidían conservarla o buscaban a su verdadero dueño, eran etiquetadas como "experimento social". Esta dinámica se reflexivizo al punto en que todo tipo de pranksters y trolls, al ser confrontados por sus acciones problemáticas, comenzaron a recurrir a la salida fácil de decir que todo se trataba de un experimento social. Estos experimentos siempre arrojaban las mismas burdas y moralizantes conclusiones, ya sea que nuestra sociedad experimenta una crisis de valores en que los individuxs solo son capaces de ver por su interés individual, ya sea que aun en un contexto posmoderno de desesperación es posible aún la esperanza gracias a esas pocas personas que, pese a todo, y sin necesidad de recibir nada a cambio, deciden hacer las cosas correctas. Pero no se trata solo de la sociología pop de YouTube reels de TikTok, quizá se trata de una estructura en que participa también la mayoría de la imaginación sociológica imperante hoy en día. En primer lugar, en un contexto en que las universidades y centros académicos se encuentran en una relación servil frente a lo que dicte el devenir de la oferta y demanda del mercado laboral, ejércitos de sociólogos se verán orillados a emplearse en áreas como el análisis de mercados y opinión pública, investigación de experiencia de usuarios, gestión de capital humano, cultura organizacional, responsabilidad social corporativa, etc. En el mejor de los casos, dentro de los sectores social y público, una

[154] Donzelot, Jacques, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p.10.

minoría podría dedicarse a ser parte del ejército de operadores de la biopolítica de la gobernabilidad neoliberal, ya sea trabajando en el análisis de políticas públicas, el diseño de programas para las ONG o como consultores en cuerpos técnicos administrativos.

La gran mayoría de sociólogos reconocen que su campo de estudio surge de la necesidad de entender la transición entre las sociedades clásicas y las modernas, pero es menos común el reconocimiento explícito de que lo social se refiere a un paradigma propio de las sociedades modernas en que estas se describen al mismo tiempo que se reproducen a sí mismas. Es decir, que la construcción de lo social, mediante todo tipo de prácticas sociológicas, desde las más espontáneas hasta las más sofisticadas, tiene una función concreta en la legitimación y reproducción de las mismas sociedades que toman como objeto. Esto puede ser dicho no solo de la sociología pop o de la sociología liberal normie, sino incluso de aquella sociología académica profundamente especializada que se considera capaz de producir consideraciones y perspectivas críticas relevantes para la intervención en los problemas más apremiantes de la sociedad. Tomemos como ejemplo una perspectiva sociológica académica y con pretensiones críticas, que ha elaborado un cierto discurso sobre un problema como el amor, discurso proveniente de una de las figuras actuales más respetadas en el campo. Nos referimos a Zygmunt Bauman y sus reflexiones sobre el amor en las sociedades modernas y contemporáneas a partir del concepto de la liquidez[155]. Bauman, al oponer mediante un esencialismo nostálgico la «solidez» perdida de las comunidades tradicionales con la liquidez decadente de las sociedades posmodernas presente, desplaza de la dimensión político-estructural a lo moral-individual, con lo que la sociología se convierte en una nueva especie de psicoanálisis, cuyo trabajo consiste en inyectar a Edipo en la producción social.

El énfasis de Bauman en el problema de la "liquidez" de nuestras elecciones plantea de forma abstracta una solución

[155] Cfr. Bauman, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Paidós, Barcelona, 2018.

implícita que parece radicar en la fidelidad al acto de voluntad más comprometidos, a darnos cuenta de que colectivamente tenemos que decidir tener vínculos más sólidos. Esto oculta que la fragilidad de los vínculos no es una *decisión* moral, sino un dispositivo coercitivo impuesto por la axiomática capitalista. El problema no es únicamente este desplazamiento de lo estructural a lo individual, sino también esta melancolía por un pasado abstracto que, para las mujeres, minorías raciales y disidencias sexuales, lejos de representar un anclaje sólido de solidaridad social, implica más bien un marco opresivo construido sobre la exclusión, la coerción y la sujeción patriarcal. En el fondo, la sociología de Bauman aquí queda reducida a una burda intelectualización de los prejuicios del amor boomer patriarcal, aderezada con jerga de la teoría crítica. Se convierte en uno más de esos discursos que no solo es incapaz de aprehender la complejidad de las líneas tanto reaccionarias como revolucionarias en las que viejas formas de solidaridad se diluyen para dar paso a otras inéditas, sino que además proporciona una solución conservadora que no es más que la romantización del amor pequeñoburgués universalizado por los mass media en el marco del estado social de bienestar.

En el contexto de la proliferación del estructuralismo y la sociología en sus formas pop y neoestructurales, poco espacio queda al interior de lo que hoy llamamos instituciones para una crítica radical de corte posestructuralista. Si bien los autores posestructuralistas han sido introyectados en el acervo de saberes reconocidos por el modelo civilizatorio del progresismo neoliberal[156], si bien podemos encontrar un plushie de Foucault o Derrida en las librerías del Péndulo de la CDMX, lo más radical de la crítica del posestructuralismo a las ciencias sociales no juega papel alguno en la cotidianidad de las aulas, los centros de investigación, ni en los movimientos sociales hegemónicos. Mucho menos aún, se puede decir que conceptos como la anarqueología, la revolución molecular

[156] Chamorro, Emmanuel, "Foucault y el neoliberalismo: análisis de una controversia", en ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política, N.º 66, enero-junio, 2022.

o la deconstrucción sean inspiración de los principios de gobernabilidad en nuestras sociedades. Contrario a lo que sostiene el neoconservadurismo, la crítica de los posestructuralistas no triunfó, ni es hoy la directriz de la política cultural del mundo; muy distinto de eso, fue sepultada, casi borrada de la historia. Con lo que el neoconservadurismo se pelea realmente es con su reflejo especular, el mapa cognitivo del neoliberalismo progresista. El que un filósofo como Žižek vea a Deleuze y Foucault como los pensadores de la perversidad neoliberal global[157], es indicativo del inconsciente reaccionario que él y Lacan comparten, y que es común encontrar en la teoría crítica posterior al posestructuralismo

Existe mucho de curioso en esta tensión; hay algo en el posestructuralismo que parece una bocanada de aire fresco, pero no podemos acabar de entender qué es sin la mediación de una grotesca mercantilización simbólica y la banalización propia de los modelos de educación bancaria. Se suele decir que el 68 global exigía un mundo en que pudiéramos ser algo más que un gris engranaje en la maquinaria del CMI integrado, a lo que este respondió con una catalización del régimen que en otro texto hemos denominado "tele-subjetivación". Por telesubjetivación nos referimos al régimen de producción de subjetividades, propio del CMI, que opera mediante la proliferación de agenciamientos telemáticos, tanto en el ámbito de la comunicación, la semiótica, la cibernética o la axiomática financiera. La telesubjetivación instrumentaliza las posibilidades transmediáticas de la comunicación telemática para producir microrevoluciones moleculares *in situ,* que son inmediatamente reterritorializadas por las semióticas de la blanquitud, el consumo, la falocracía, etc.

¿Será acaso que el telesujeto vislumbra en la utópica posestructuralista una emancipación negada, un "futuro perdido" invisibilizado por el progresismo neoliberal? Se suele decir que discos como *Kid A*, de Radiohead, expresan la neurosis milenial globalizada de esas subjetividades que tienen a su disposición todo el

[157] Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona, 2012,

saber de lo que ocurre en el mundo, al mismo tiempo que carecen de cualquier oportunidad y capacidad para realmente transformar algo. No caigamos en la ridícula fantasía de la transparencia propia de las sociedades liberales; la alta probabilidad de que muramos antes de saber siquiera que realmente con el caso Ayotzinapa, la lista Epstein, los Pandora papers o el inicio de la pandemia por COVID-19, etc., muestra que no estamos ni cerca de conocer lo mínimo cuando se trata de la micropolítica pornológica con la que opera la reproducción social del poder. El mar de información disponible está orientado funcionalmente a la servidumbre maquínica de la axiomática capitalista; habitamos un ecosistema de información que sirve a la lógica mercantil del engagement y la financiarización, en las que se nos muestran las mismas redundancias despolitizadas y despolitizadoras. La enorme mayoría de la gente sigue sin tener la oportunidad de dimensionar lo que está pasando en Sudán, Etiopía, Birmania, Yemen, Chad, Haití, Ucrania, Gaza. No nos engañemos, ni siquiera sabemos (y pareciera que no queremos saber) lo que nuestro amigo el violador o nuestro hermano el pedófilo hacen en su tiempo libre; no tenemos ni siquiera forma de saber si en la casa de al lado hay un niñx siendo abusado, una mujer retenida contra su voluntad o un hombre al borde del suicidio. La enorme mayoría de lo que tenemos es ruido, interferencia, disimulación objetiva. La perspectiva de milenial neurótico globalizado no es la de una posición de resistencia frente a la tele-subjetivación, sino un producto de ella. No sorprende que hace poco Thom Yorke, frontman de Radiohead, mostrara ser un simp del sionismo.

El problema no es que exista tanta información que nos veamos aplastados por una avalancha, sino que toda la información toma lugar en "otro lado", atiende a perspectivas trascendentalmente inescrutables. Cuando Baudrillard dice que "la guerra del Golfo en realidad no ha tenido lugar[158]", se refiere a que el espectáculo que meticulosamente se construyó alrededor de ella para ser televisado, nada tenía que ver con la experiencia concreta de los seres humanos

[158] Cfr. Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona, 1991.

que se vieron involucrados, y por lo tanto, nada le permitía al espectador entender sobre cómo lo que pasaba en el Golfo Pérsico se vinculaba con su vida concreta en una nueva cartografía global de la guerra generalizada. La proliferación cancerígena de las comunicaciones telemáticas no obedece a una lógica de la sobreinformación, que implica todavía el idealismo de que la solución estar en saber identificar la información verdaderamente relevante sobre un suceso; la necesidad de la proliferación indefinida obedece mucho más a una arquitectura de la des-identificación y el desplazamiento, en que el sujeto puede albergar una esperanza abstracta de que en el algún lugar del océano de ruido se encuentra la información que necesita, pero esto no es así, ya que cada vez más la información es producida desde heterotopias poshumanas y cuyos destinatarios solo existen en los sueños febriles de la axiomática capitalista. A nivel existencial, la telesubjetivación puede ser entendida desde la teoría del bloom articulada por el colectivo posestructuralista Tiquun, como el marco de sujetos que, después de retirar máscara tras máscara, encuentran las mismas metarredundancias a las que aspiran a escapar:

> La totalidad social alienada, que ha desposeído tan completamente al Bloom de todo contenido propio, lo ha colocado de esta manera cara a cara con su ser bajo la misma relación que con una prenda, prohibiéndole olvidar jamás que él no es él mismo, sino un objeto exterior que sólo se confunde con él, justamente, visto desde el exterior. Cualquier cosa que emprenda para ganarse una sustancialidad, ésta le permanece siempre como algo contingente e inesencial, habida cuenta del modo de develamiento dominante. Así pues, el Bloom nombra la desnudez nueva y sin edad, la desnudez propiamente humana que desaparece bajo cada atributo y no obstante le porta, que precede toda forma y la hace posible. El Bloom es la nada enmascarada[159].

Puede ser que, como señalan Boltansky y Chiapelle, la crítica artista del mayo global de 68 contribuyó en mucho a la construcción del

[159] Tiquun, *Teoría del bloom*, p.9. Disponible en: https://www.academia.edu/83630746/Teor%C3%ADa_del_Bloom_Tiqqun

"nuevo espíritu del capitalismo[160]". El capital respondió mediante un modelo de consumo, información y aspiracionismo en el que unx puede gozar de la utopía de la autorrealización sin salir del marco inmanente del *wellness* neoliberal (al menos en teoría). El management del capitalismo tardío materializa en forma de pesadilla la aspiración foucaultiana/deleuziana consistente en la posibilidad de vivir la vida singular como si se tratara de una obra de arte (capitalismo de la experiencia, de la sensibilidad, los afectos, del proyecto de vida), al mismo tiempo que la disponibilidad de la teoría posestructuralista es un signo más del bienestar exoticista que propone.

Como hemos señalado, no nos interesa, ni nos hace sentido, decir que "el verdadero posestructuralismo fue traicionado". Esto es en el fondo igual de problemático que el decir que su parcial apropiación, por parte del neoliberalismo, nos "mostró su verdadera cara", lo que "siempre había sido en realidad". Sin duda, las incompletudes metafísicas, falocráticas, individualistas propias de las formas del posestructuralismo de los 70 y los 80 facilitaron enormemente la posibilidad de resignificación del deseo revolucionario bajo los códigos de consumo y aspiracionismo. Estas limitaciones se encuentran vinculadas con la dificultad del posestructuralismo existente para proponer estrategias concretas de co-singularización colectiva[161]. Al mismo tiempo, dentro de la cartografía virtual que hemos planteado bajo los principios de multiplicidad, contingencia radical y rizoma, es posible la construcción de todo tipo de posturas y marcos posestructuralistas de resistencia frente a las nuevas formas de axiomática. Aún más, más allá de los componentes que hicieron fácil la apropiación del imaginario, este proceso implicó también minorizar hasta su desaparición múltiples elementos que aún hoy poseen una enorme potencia revolucionaria; nos referimos principalmente a los horizontes de experimentación colectiva e institucional de

[160] Boltansky, Luc y Chiapello, Eve, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.

[161] infra. pp.50-51.

intervención transversal en la producción deseante, sin la cual el pensamiento posestructuralista carece de cualquier soporte material.

El posestructuralismo y la anti-institución

Recordemos que el ambiente teórico del posestructuralismo se caracterizó no solo por un acelerado periodo de producción teórica y conceptual, sino también por la proliferación de todo tipo de movilizaciones sociales —macro, micro y transversales—, así como por una aguda convicción de la necesidad de transformar la institucionalidad existente mediante una experimentación radical y constante. El hospital psiquiátrico de La Borde[162], la Universidad de Vincennes[163] (París VIII), el CERFI[164], el Grupo de información de prisiones (GIP[165]), son algunos de los ejemplos más notables de espacios caracterizados por este tipo de experimentación. Mientras que la subjetivación posestructuralista tenía un fuerte componente transversal y de grupo que partía de la proliferación de una institucionalización alternativa, el dogma "foucaultiano" neoliberal y progre se ha caracterizado por estar separado de prácticas colectivas de contra-subjetivación y por su capacidad de embonar en una matriz posmoderna de producción de subjetividades que es integrada como nuevo axioma del CMI.

¿Cuál es ante todo esta lógica de la institución? Al menos en la teoría moderna, que después será tergiversada por la gobernabilidad neoliberal, se trata de una oposición entre los conceptos de ley e institución, que tiene mucho que ver con la crítica de la metafísica naturalista. En su libro sobre Hume, *Empirismo y subjetividad,* Deleuze nos dice lo siguiente sobre la oposición ley-institución:

---

[162] Dosse, François, *Gilles Deleuze & Félix Guattari, Intersecting lives*, Columbia University Press, Nueva York, 2010,pp. 40 y ss.

[163] Ibidem, p. 344 y ss.

[164] Ibidem, p. 267 y ss.

[165] Foucault, Michel, *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, pp.170 y ss.

> La institución no es una limitación como la ley, sino, por el contrario, un modelo de acciones, una verdadera empresa, un sistema inventado de medios positivos, una invención positiva de medios indirectos. Esta concepción institucional subvierte, efectivamente, el problema: lo que está fuera de lo social es lo negativo, la carencia, la necesidad. En cuanto a lo social, es profundamente creador, inventivo, y es positivo[166].

Existe una naturaleza humana que debe ser cincelada, materia bruta moldeada por sustracción. La ley no crea un nuevo horizonte de posibilidad, simplemente garantiza que no haya un desvío del alma, que entre los caminos existentes disponibles se elijan los correctos y se eviten los incorrectos. La institución es multi-naturalista, no presupone una naturaleza posible sobre la cual operar, sino que la sintetiza de componentes heterogéneos a la mano; es un bricolage en el que nos aproximamos a lo pos-humano:

> Llegamos así a esta conclusión: el hombre no tiene instintos, construye instituciones. El hombre es un animal a punto de abandonar la especie[167].

Sin embargo, a la luz del tiempo, puede ser que estos textos de Deleuze hayan sido demasiado optimistas. Como Deleuze precisa en varios lugares, era un lector atento de la teoría del derecho de Maurice Hauriou y su perspectiva institucionalista[168]. Para Hauriou la ley no crea la institución, sino tan solo formaliza y regula la realidad social que es su contenido material. El derecho obtiene su legitimidad y existencia de las manifestaciones mutables de poder organizado de la comunidad política viva. La teoría institucionalista de Hauriou es ante todo una crítica del formalismo legal decimonónico, de la reducción del problema normativo a la letra abstracta de la ley.

Si estos textos de juventud de Deleuze son demasiado

---

[166] Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 2007, p.42.
[167] Deleuze, Gilles, "Instintos e instituciones", en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974),* PRE-TEXTOS, Valencia, 2005, p.30.
[168] Ej. Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre Foucault II*, Cactus, Buenos Aires, 2014, p. 33.

optimistas en retrospectiva es porque el formalismo jurídico, tanto en su forma tradicional como en el neoformalismo, que hoy se esconde tras nombres como neopositivismo, neoconstitucionalismo, garantismo, etc., resultó el vencedor indiscutido de la imaginación jurídica bajo la lógica de gobernabilidad neoliberal[169]. Hoy en día, cualquier perspectiva que haga del concepto de institución algo más que un puñado, un entramado de normas jurídicas, no tiene cabida ni en la práctica ni en la teoría jurídica hegemónica. La idea esquizofrénica de institucionalidad planteada por el empirismo trascendental o por la teoría jurídica de Hauriou sobrevive apenas, profundamente minorizada, en unos pocos espacios de comunistas, anarquistas, zapatistas, punks, decoloniales, cuirs y otrxs radicales que poca influencia tienen sobre lo que pasa a nivel molar en el campo del derecho.

Bajo la gobernabilidad neoliberal, la proliferación de instituciones, bajo la forma de institutos, centros, políticas públicas, proyectos, programas, comisiones, iniciativas, etc., se convirtió en la panacea que permitía mostrar una maquinaria estatal bien aceitada en la lucha por el bien común, al mismo tiempo que las burocracias escleróticas se multiplicaban sin mostrar resultados convincentes para nadie realmente interesado. Prueba de esto son las consignas políticas reaccionarias que en defensa de las diversas formas de neocolonialismo y colonialismo interno proclaman hoy en diversos espacios del mundo: ¡Las instituciones no se tocan!, que significa básicamente que no se permitirá que las instituciones fetichizadas, creadas para sostener el status quo neoliberal, sean puestas en duda, que no se permitirá que se creen nuevas instituciones más acordes a las exigencias políticas de las mayorías, y que cualquier intento de hacerlo será inmediatamente tildado de irracionalidad, autoritarismo, retroceso, etc.

Las instituciones se tocan; es para lo que fueron diseñadas, para ser reformuladas y replanteadas todas las veces que sean

[169] Dardot, Pierre y Laval, Christian. *La opción por la guerra civil. Otra historia del neoliberalismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2021, pp. 235 y ss.

necesarias, para reinventar el concepto de lo humano mismo siguiendo las líneas de fuga que definen los agenciamientos políticos existentes. Aquí podemos distinguir entre tres perspectivas, una primera, tradicionalista, en que la institución ya en nada se diferencia de la ley, por la que un marco muy reducido de la institucionalidad posible será elevado a universal antropológico, convertido en un axioma más de la desposesión; la segunda perspectiva, moderna, en que la institución es una empresa activa de invención social, constantemente abierta a adaptarse a la realidad concreta para cumplir cada vez con sus fines; finalmente, una tercera postura, posestructuralista, en que las institución iniciará un proceso de radicalización permanente en que su necesidad y fines mismos serán puestos en profundo cuestionamiento, no por las necesidades de la evolución de lo social, sino por las complicidades con la división del trabajo político que quedan enmascaradas por el concepto de lo social mismo. El segundo nivel es particularmente híbrido, ya que puede perfectamente instaurarse como un neotradicionalismo, o como una herramienta estratégica al nivel de la práctica posestructuralista.

Una mirada crítica a la historia de las antiinstituciones posestructuralistas permite ver que no existía suficiente claridad sobre todos estos niveles posibles, sus interacciones y sus posibilidades de procesos tanto reaccionarios como de autocatalización. Todo esto era perfectamente esperable, ya que toda esta experimentación institucional se dio en contexto de gran improvisación, marginación, inexperiencia[170], etc. Estas instituciones perecieron debido a la inexistencia de una ecología mucho más amplia en la cual insertarse, de la inexistencia de una revolución molecular, de una multiplicidad de devenires revolucionarios que las inyectaran una y otra vez de nuevos impulsos y fuerzas, así como de muchas contradicciones y compromisos imposibles de resolver frente al estado de cosas existente. Aun desde el marco complejo de estas limitaciones, queda claro que su función misma no era otra que

[170] Por ejemplo: Dosse, François, *Gilles Deleuze & Félix Guattari, Intersecting lives*, Columbia University Press, Nueva York, 2010, p. 269.

desaparecer, ser eventualmente desmanteladas —aunque claro, de una forma muy diferente a la que efectivamente tuvo lugar—. La desaparición de Vincennes, por ejemplo, no se explica únicamente por la presión política de quienes, como Giscard, presidente de la república francesa entre el 74 y el 81, la consideraban un mugroso nido de comunistas que había que desaparecer a como diera lugar, ni por la excesiva burocratización de las asambleas y las dinámicas de producción de consensos y disensos en el intento de crear nuevas formas de democracia universitaria. A estos factores habría que sumar su incapacidad de ser funcional ante las métricas de rentabilidad neoliberal que ganaban terreno cada día. Vincennes no solo se oponía radicalmente a la mercantilización de la enseñanza bajo los criterios de rentabilidad, también cuestionaba la reproducción de jerarquías innecesarias en la gestión colectiva cotidiana de la universidad y, más aún, se planteaba cómo esta crítica de las jerarquías podría transversalizar en la proliferación de modos de vida no fascistas que pondrían en una situación muy complicada a todos los mecanismos institucionales que dependen de una muy profunda normalización de la cotidianidad microfascista.

Como consecuencia de décadas de saqueo neoliberal en todo el mundo —saqueo no solo material, sino de afectos, saberes, virtualidades, devenires[171]—, podemos observar que en todos sus programas institucionales las actualmente consideradas "mejores universidades del planeta", son instituciones serviles maquinicamente al mercado laboral externo; su trabajo se ha reducido a ofrecer la mayor competitividad posible frente a otras universidades para una inserción exitosa en el mercado laboral. Hoy en día resulta risible pensar que las universidades pueden aportar algo a las reflexiones más apremiantes sobre la construcción de nuevas formas de democracia radical y de modos de vida no fascista, cuando el neoliberalismo ha cortado de tajo la experimentación institucional de lxs jóvenes disidentes, o en el mejor de los casos, ha logrado gestionarlo bajo la forma de una performatividad simbólica

[171] Cfr. Lorey, Isabella, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016.

estéril, sin oportunidad real de acceso alguno a los mecanismos de toma de decisiones), al mismo tiempo que ha relegitimado las estructuras corporativas, burocráticas e incluso abiertamente medievales, que hoy sitúan a las universidades entre el despeñadero de la irrelevancia social y la ciega complacencia de las exigencias del mercado.

Cuando uno analiza el funcionamiento de estas instituciones experimentales posestructuralista, muy pronto se da cuenta de que se trataba de "anti-instituciones" donde, después de Vincennes, no vendría una "mejor universidad" ni una "universidad más crítica y plural", sino que el siguiente paso lógico era deconstruir, *despensar* la universidad:

> La institución universitaria atraviesa una crisis múltiple: neoliberalización; extractivismo académico y trabajo precario; servidumbre casi absoluta de la técnica y la ciencia a un concepto inhumano de desarrollo; violencia patriarcal y sexista, violencia contra las disidencias sexo genéricas y neurodiversas; censura sistemática y criminalización de la protesta; pérdida de capacidad para la determinación del mercado laboral, etc. Frente a esta crisis, el proyecto de una universidad sin universidad no se agota en solo transformar sus significados y experiencias, sino en hacer posible una política universitaria cuyo fin sea anticipar y materializar la abolición de la universidad misma, en el marco de un proceso complejo de transición a modelos de educación alternativa, desescolarizada y revolucionaria, que poco deben al significante "universidad"[172].

Es claro que el proceso de deconstrucción de la universidad no puede ser abordado en abstracto; puede ser pensado de forma concreta solo en conjunto con transformaciones más amplias en el campo de la producción social y deseante, que abarquen las esferas del trabajo, la vida, la sexualidad, el intercambio, la creatividad, etc. El triunfo del neoliberalismo terminó de enterrar lo que quedaba de este tipo de experimentación institucional, al mismo tiempo que su polo

[172] Gusana anélida, Des-pensar la universidad en Revista Tlatelolco: Democracia democratizante y cambio social. PUEDJS-UNAM, Ciudad de México, 2025. Disponible en: https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/des-pensar-a-la-universidad/

progresista se encargó de reterritorializar la ontología posestructural como un mero artículo fetiche de novedad del campo académico

No se trata de afirmar de manera determinista que es imposible pensar la ontología posestructuralista de la multiplicidad sin la materialidad experimental política, social y deseante del 68 global que era su correlato, ya que el pensamiento de la multiplicidad puede agenciar con diversas materialidades, corporalidades y modalidades existenciales; simplemente recalcamos que la universidad, los espacios tradicionales de enseñanza, investigación y producción de saberes, no tienen los elementos mínimos para encadenar esta forma de producción de modos de vida contrainstitucionales en que el pensamiento posestructuralista de la multiplicidad cobra sentido. Lo mismo puede ser dicho hoy de todo aquello que llamamos institución. Aun si es bajo formas radicalmente diferentes a las de la micropolítica del 68 global, podemos imaginar nuevos marcos de revolución molecular que podrían ser el correlato material en que nuevas formas de pensamiento posestructuralista desde el sur global sean articuladas. Esto en efecto ya está ocurriendo en muchos lugares del mundo en que nuevas formas de resistencia, nuevos sentidos contra el patriarcado, el capitalismo, la blanquitud, el adultocentrismo, la neuronormatividad, el capacitismo, etc., comienzan a tejer alianzas mutantes con diversas resignificaciones de la matriz conceptual posestructuralista; sin embargo, hasta el momento se trata de focos aislados que no han encontrado las condiciones para abrirse a procesos de transversalización más profundos capaces de fundar ontologías y ecologías comunes sustentables.

El posestructuralismo y la filosofía

Así como antes hemos concluido que la perspectiva posestructuralista es incompatible y resiste frente a la institucionalidad bajo las formas en que se ha encarnado históricamente, podemos decir lo mismo con respecto a la filosofía, al menos a manera de hipótesis que es necesario desarrollar. La principal dificultad para hablar de una filosofía posestructuralista,

radica en que el posestructuralismo es también una crítica de los presupuestos del campo filosófico mismo tal como ha existido en la historia occidental. Esta crítica se relaciona sobre todo con el núcleo duro de totalización epistemológica propia de todo proyecto filosófico, pero también con el inconsciente falocrático que reproduce el deseo de hacer filosofía, de ser filósofo.

En un primer momento, al situarnos en el horizonte de la crítica institucional, nos podría parecer que el argumento es que las instituciones educativas y académicas actuales ya no tienen espacio para una filosofía sin compromisos, una filosofía que sea capaz de decir todo lo que es capaz de decir. Esto puede llevarnos, por ejemplo, a una romantización de la relación entre las instituciones educativas y la filosofía en otros momentos de la historia. Foucault, por ejemplo, nos dice lo siguiente sobre la escuela de Epicteto en *el gobierno de sí y de los otros:*

> Tenemos también la muy curiosa estructura de las escuelas filosóficas antiguas, cuyo funcionamiento es, con todo, muy diferente de lo que será la escuela medieval (la escuela monástica o la universidad de la Edad Media) y muy diferente, desde luego, de nuestras escuelas. Desde ese punto de vista, el funcionamiento de la escuela de Epicteto es muy significativo, toda vez que era una especie de estructura flexible en la que la enseñanza o la palabra podían dirigirse, alternativa o simultáneamente, ya fuera a alumnos permanentes que estaban destinados a ser filósofos de profesión, ya fuera a alumnos que acudían a hacer un cursillo para completar de alguna manera sus estudios y su formación, gente que necesitaba durante algún tiempo rehacerse algo semejante a una salud filosófica, una suerte de reciclado filosófico. Y estaban asimismo aquellos que, al pasar por el lugar en el transcurso de un viaje o simplemente porque habían oído hablar de la enseñanza y de su valor, iban a hacer una consulta[173].

A lo que Foucault apunta es que bajo este modelo, la filosofía podía ser habitada como un "modo de vida", como un acto continuo de expresión ética, estética y existencial. En efecto, la filosofía hoy se encuentra compartimentalizada hacia la más aciaga inutilidad,

[173] Foucault, Michel, *El gobierno de sí y los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009, p.350.

minimizada hasta el punto que los modelos de educación neoliberal han soñado con desaparecerla de la educación formalizada, y sin embargo no deberíamos caer en la ingenuidad de que el gesto subversivo aquí sería una defensa irrestricta y acrítica de la filosofía como institución en las formas que materializó en el mundo grecolatino.

Primero es necesario distanciarnos de cierto retorno a la filosofía que no es más que la contracara del repudio neoliberal del saber filosófico. La serie Merli, sobre un profesor catalán de bachillerato que enseña a sus estudiantes cómo luchar por su libertad y autenticidad mediante la filosofía, es bastante sintomática de esa respuesta tan simplista. Merli enseña a Nietzsche, Schopenhauer o Kierkegaard bajo la forma de remedios para las crisis existenciales que sus estudiantes viven en el intento de vivir su auténtico yo, de ser ellos mismos, y construir estrategias para insertarse en el *wellness* neoliberal. Al final de la serie, sus estudiantes logran, gracias a él, ser individuxs mejor adaptados al sistema actualmente existente (Pol entrando a una buena universidad gracias al estoicismo, Bruno aceptando su identidad sexual mediante su lectura del superhombre de Nietzsche). Es difícil decir qué es más perverso, si el proyecto de marginar la filosofía y sofocarla hasta hacerla desaparecer de los espacios educativos, o el humanismo simplón que existe en que esto es un error porque la filosofía puede ser el suplemento que la subjetivación neoliberal de subjetividades flexibles y autogestivas necesita. Uno de los filósofos pop más populares hoy en día comienza uno de sus libros con reflexiones como la siguiente:

> ¿Se puede resolver la angustia? ¿Se debe? ¿Es la angustia un estado psicológico o filosófico, es decir, existencial? ¿Y tiene que ver con nuestra condición humana o con algo que nos excede? ¿Por qué huimos de la angustia? ¿Nos duele? ¿Nos hiere? ¿Podemos morirnos de angustia o más bien nos angustiamos cuando nos damos cuenta de que nos vamos a morir? ¿Pero qué tiene que ver la angustia con la muerte? ¿O qué tiene que ver la angustia con la conciencia de la muerte? Es que nos angustia la conciencia última del sinsentido de todo. Nos angustia la extrañeza de estar siendo y la peor extrañeza de dejar de ser dentro de muy poco. Nos angustia que, en el fondo, las

> preguntas más fundamentales no tengan respuesta. Nos angustia el haber nacido para morir. Nos angustia que haya cuando pudo no haber habido nada. Nos angustia la nada...[174]

Ser o no ser, ¿es esa la cuestión?, ¿qué angustia? ¿Aquella propia del billonionaire psicópata, del campesino indígena, del niñx de la calle, del violador, del ama de casa esclavizada, del esquizo, de la persona trans discriminada y con tendencias suicidas, del guerrillerx en la sierra, del proxeneta, de la víctima de trata de personas, del boomer aspiracionista, del joven blanco neonazi, etc.? ¿O es que acaso solo hay una angustia, una falta de ser que brilla para todos por igual? ¿En realidad se trata de que, sea cual sea nuestra realidad concreta, no hay algo filosóficamente más importante que el angustiarnos por el hecho de que haya algo cuando pudo no haber nada?

Poco importa realmente una vez que ya hemos establecido que la utilidad de la filosofía es ser un saber inútil: "Pero entonces, ¿para qué sirve la filosofía? ¿Cuál es su utilidad? No cura enfermedades, no construye puentes, no diagrama un sistema de ventas. No trae la felicidad, no establece certezas, no facilita las cosas[175]". La filosofía se convierte en el correlato improductivo del pensamiento, en la misma forma que el ocio lo es del tiempo de trabajo en las sociedades de consumo[176]. Espacio zen y de libertad soberana en que la productividad posmoderna alcanza el complemento perfecto bajo la forma de un dócil contrincante infinito. Es claro que, mientras que la filosofía no pase de la metafísica abstracta, no dejará de ser un saber privilegiado, excluyente, autocomplaciente, que poco puede aportar a la organización colectiva para la transformación del presente

Desde la perspectiva posestructuralista no se trata solo de rechazar estas dos posibilidades, que son dos caras de una misma moneda: el olvido neoliberal de la filosofía, la romantización

---

[174] Sztajnszrajber, Darío, *Filosofía en 11 frases*, Paidós, Buenos Aires, 2018, p.16.

[175] Sztajnszrajber, Darío, *¿Para qué sirve la filosofía?,* Planeta, Buenos Aires, 2013, p.41.

[176] Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Siglo XXI, Madrid, 2009, p.187.

neoliberal de la filosofía, sino problematizar también una tercera alternativa que se opone a ambas, la de una filosofía situada más allá de la gobernabilidad liberal, que es componente suficientemente transparente de una práctica ética, estética y existencial, la cual apunta hacia la deconstrucción de las formas de poder existentes. Se trata de preguntarnos hasta qué punto la deconstrucción terminaría eventualmente deconstruyendo a la filosofía misma.

Hasta el momento, la filosofía posestructuralista no ha sido capaz de plantear este problema de una forma nítida; por el contrario, en lxs teoricxs de esta corriente encontramos siempre una ambivalencia, que, por un lado, los arroja a crear metodologías y perspectivas que ya no pueden confundirse con la filosofía en la crítica radical que realizan de esta, tales como el esquizoanálisis, la anarqueología, la deconstrucción, pero al mismo tiempo, se ven en la necesidad de regresar y reivindicar siempre de una u otra manera al campo filosófico. Consideramos que es posible esclarecer un poco este habitus ambivalente mediante una crítica de la economía deseante falocrática que presupone el deseo filosófico.

Filosofía y falocracía

¿En qué consiste eso que podríamos denominar el deseo falocrático de la filosofía? Un viejo chiste dice que Platón es el primer filósofo, puesto que fue el primero en crear un complejo sistema de pensamiento ontológico que servía para decir que todxs los que no pensaban como él eran igual a prisioneros vendados de los ojos al interior de una caverna. En realidad es un poco más complicado que esto, pero hay una profunda y acertada intuición en este chiste.

¿Qué es de lo que realmente trata la filosofía de Platón? Platón está ante el nacimiento de la sociedad democrática de los "hombres libres". Podemos hacer la crítica de que eso que los griegos llamaban igualdad, isonomía, isegoría, etc., únicamente aplicaba para un grupo reducido de la población, para hombres, griegos, propietarios, etc., con lo que quedaban excluidas las mujeres, lxs niñxs, lxs esclavos, extranjeros, pero no deja de ser cierto que en Grecia, surge una idea original de cómo pueden estar organizadas las

relaciones entre este reducido sector privilegiado. Se trata del *Agón*, del diagrama de competencia entre agentes libres, que es al mismo tiempo la ciudad de los amigos, por oposición al viejo despotismo de los imperios de Asia y de zonas como Micenas. Bajo el *Agón* se plantean preguntas como: ¿Quién es el más apto para gobernar? Que ya no pueden ser resueltas bajo un juicio trascendental, como el derecho divino de los reyes, sino que abre una competencia inmanente en la que una serie de pretendientes disputarán ser considerados como los más aptos:

> Les decía que uno de los textos más fundamentales de Platón, en este sentido, es El político. He aquí que el político es definido como el pastor de los hombres -allí encuentran lo que está firmado realmente por Platón, es el estilo Platón. Pero hay doce, veinte, ochenta personas, es decir tipos de fuerzas que elevan el dedo y dicen: "¡Pero el pastor de los hombres soy yo! ¡Soy yo! ¡Soy yo!". Entonces Sócrates u otro, aquel que conduce el diálogo, dice: "Bueno, intentemos desembrollar todo esto[177]."

Se trata de la sociedad de los amigos; ¿quién es el verdadero amigo de los hombres, aquel que merece gobernarlos? ¿Quién es el verdadero amigo de la música? ¿Será el concertista de música clásica, el improvisador de free jazz, la estrella pop o el DJ de EDM? Lo que Deleuze nos dice es que la función de la Idea es la de ser un criterio que nos permite evaluar la validez de las pretensiones de los rivales:

> ¿Cómo seleccionar a los pretendientes? ¿Cómo descubrir, entre los pretendientes, al buen pretendiente? Y la Idea, es decir, la cosa en estado puro, la que permitirá esa selección, la que seleccionará a aquél que más se acerca a ella[178].

Conocemos ampliamente la respuesta de Platón, que es profundamente monótona: el mejor pretendiente será el que tiene acceso a las Ideas, a las formas puras; el más indicado para gobernar a los hombres será el rey filósofo[179]. Platón crea a través de sus

---

[177] Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Cactus, Buenos Aires, 2015, p.95.

[178] Deleuze, Gilles, El Abecedario Deleuze, p. 71. disponible en: https://www.academia.edu/15252804/El_abecedario_de_Gilles_Deleuze

[179] Platón, Diálogos IV. República, Gredos, Madrid, 1988, pp. 282.

conceptos, de su plano de inmanencia, un mundo en que su deseo singular es elevado a forma de ley universal, mandato soberano ¿Qué es la filosofía? La filosofía es el proceso de crear un pensamiento infinitamente singular, ¿Cuál es la relación entre la filosofía y la vida? Toda vida es infinitamente singular y, por lo tanto, capaz de producir un pensamiento con las mismas características. En efecto, no es necesario recurrir a la filosofía; sin duda, todos somos creadores de un pensamiento que ya es infinitamente singular, pero habría que preguntarnos en qué sentido lo es y descubrirlo.

Lx filósofx es precisamente aquel que se embarca en esta búsqueda, aquel que se pregunta: A partir de mi vida singular, ¿cuál es el pensamiento infinitamente singular que soy capaz de crear? Y sin embargo, el quehacer filosófico implica volcar toda esa creatividad sobre el pensamiento y no sobre la vida misma. Por supuesto que a través del pensamiento lxs filosofxs pueden aspirar a descubrir la vida singular de la que son capaces. Heidegger se equivoca cuando dice que sobre cualquier filosofx solamente valdría la pena decir que "nació, hizo su filosofía y murió". Se puede argumentar que lo que Heidegger pretendía era acabar la subordinación del pensamiento a la novela biográfica, psicológica, y en efecto es cierto que en todo sistema filosófico hay algo intemporal que no puede ser explicado meramente por la historia vital del filósofx, pero lo que es innegable, más allá de toda subordinación, es que siempre existen bellos paralelismos en que la vida y el pensamiento de filósofx se explican recíprocamente. Y sin embargo, el filosofx no decide primero descubrir la vida más singular que le es posible venir para, a través de tal vida, lograr un pensamiento infinitamente singular. Hay una cierta primacía del pensamiento sobre la vida, entender la vida a través del pensamiento y no a la inversa, que es parte de la decisión filosófica fundamental.

El sistema filosófico, el plano de inmanencia que el filósofo instaura desde los conceptos que crea, interpreta la totalidad de lo real desde una perspectiva, desde un deseo singular[180]. Aquí radica la

[180] Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997, p.54.

paradoja de la filosofía. La filosofía es un acto de resistencia contra los poderes constituidos, ya que nos permite oponer una singularización infinita al aparato de captura, pero tal singularización es muchísimo más individual que colectiva. No sabemos hacer filosofía de otra forma que no sea en soledad, lo cual no es sorprendente, pues apenas sabemos hacer en común un puñado muy reducido de cosas, y bajo circunstancias extremadamente excepcionales. Aún seguimos escribiendo la mayor parte del tiempo libros a nombre propio; incluso si escribiéramos más libros a cuatro, ocho o cualquier número de manos, poco cambiaría realmente mientras solo se trate de escribir, pensar juntos, y no vivir juntos, de compartir horizontes colectivos en que nuestras singularidades y multitudes que nos habitan se encontrarán mezcladas hasta una indiscernibilidad en la que ya no tiene sentido hablar de un "yo".

Es necesario preguntarnos si podemos decir de cualquier filosofía lo que podemos decir de la de Platón. El deseo que funda la filosofía de Platón es un deseo claramente reaccionario; se trataba del deseo de poder, del deseo de determinar la vida de los otros como consecuencia natural de una superioridad establecida y asumida como inmutable. ¿Podríamos decir lo mismo, por ejemplo, de una filosofía como la de Spinoza cuya pretensión parece ser construir una raza de hombres libres capaz de defender su libertad frente a los poderes constituidos?

La filosofía de Spinoza es una filosofía de la inmanencia. Mientras que en la filosofía de la trascendencia existe algo por encima del ser —la forma platónica del bien—, y que, por tanto, permite instituir un tribunal trascendental sobre lo que es, para Spinoza no existe nada por encima del ser[181], no existe nada que pueda juzgar al ser en términos de un bien y un mal absoluto. Para Spinoza el ser es unívoco; el ser se dice igualmente de todo lo que es; los entes son maneras de una causa inmanente que expresan y que nombramos ser. Las esencias singulares son grados de la sustancia[182].

---

[181] Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008, p. 20.
[182] Ibid, p. 209.

Los entes son al interior del ser, expresan los atributos de la sustancia, extensión y pensamiento, los cuales se sitúan en una relación de horizontalidad. Spinoza pondrá fin a la supremacía moral del pensamiento sobre el cuerpo. Hemos dialogado infinitamente sobre el alma, ¿pero acaso sabemos de lo que es capaz un cuerpo? Se trata de profundizar tanto en el inconsciente del pensamiento[183].

Lo existente persevera en su esencia, pero no se trata de conservación, sino de singularización. Las maneras de ser son composición de lentitudes y velocidades, al entrar en relación con otras maneras estas lentitudes y velocidades se potencian, encuentran nuevas formas de estabilidad que las someten a nuevas fuerzas, afectos, o son descompuestas para pasar a ser parte de otros agenciamientos. Lo que potencia las maneras de ser lo llamamos alegría, lo que las separa de sus virtualidades y, en última instancia, las descompone, le llamamos tristeza. Eso que llamamos poder es en esencia tristeza[184]. El sacerdote, el tirano y el esclavo son las figuras de los afectos tristes, del arte de separar a los entes de sus potencias, de imponer, bajo la forma de la moral, los juicios de Dios que nos privan de conocimiento sobre lo que nuestras maneras de ser son capaces de experimentar.

La ética, como lógica inmanente de los modos de vida, se opone a los juicios de Dios que son constitutivos de lo que llamamos moral[185]. La moral implica siempre una ignorancia sobre lo prohibido. Cuando se dice que alguien es malo por lo que hizo, ya no hay necesidad alguna de comprender más exactamente lo que pasó, o cómo fue que llegamos al punto en que nos encontramos; el juicio ya está dado. Mientras que la moral implica aceptar que nos basta con la ignorancia de la situación concreta, la ética implica el entendimiento de los procesos bajo los cuales los entes se vieron inmersos en encuentros afortunados o desafortunados. Decimos en nuestro entendimiento moral e imperfecto; "Pedro pudo no pecar",

---

[183] Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p.29.
[184] Ibid, p. 31..
[185] Ibidem, p. 34.

pero es tan absurdo como reclamarle a una piedra no poder ver[186]. La originalidad de Spinoza radica en construir un concepto de ética que no solo profundiza o sistematiza el mundo moral, sino que se opone a él en la denuncia a su metafísica.

Si la ética consiste en la lógica de los encuentros, el arte de vivir se trata de encontrar las leyes de composición que catalizan las multitudes que nos habitan, ¿Qué pasa si lo que los causa alegría es la tristeza de lxs otrxs? No se pueden construir modos de vida sustentables en la aniquilación de la alteridad. El mundo en el que soy capaz de explorar el mayor número de mis virtualidades es el mismo en el que la mayor cantidad de singularidades pueden hacerlo, ¿Pero y cómo sabemos que estamos construyendo este mundo y no rindiendo culto a la muerte? Es posible que aquí esté el naufragio de la ética, de la filosofía de Spinoza. No hay respuesta clara y simple para esta cuestión; de acuerdo con Deleuze, se trata en última instancia de si la imagen con que nos componemos se ve amplificada o disuelta en nuestro encuentro con ella:

> Y retomo mi ejemplo del brazo levantado. Es un vicio si se sirven de él para asociar esa acción a la imagen de una cosa cuya relación será descompuesta. Por ejemplo, alguien cuya cabeza golpean. Si el mismo gesto lo asocian, por ejemplo, a la imagen de una membrana que resuena, es una virtud[187].

¿Pero qué pasa si se trata de un fruto que hay que probar su néctar, o si es una membrana de debilidad inesperada, que se quiebra apenas al tocarla? No queda más que conocer y entender para tener las armas necesarias para ser libres, ¿Quién es el personaje conceptual que puebla la obra de Spinoza?, ¿Quién es este sujxto que a través del saber se vuelve dueño de sí para oponerse a los poderes constituidos? Es en esencia el hombre libre, que en la soledad de su intelecto puede encontrar la claridad suficiente para plantear la reforma del

[186] Spinoza, Baruch, *Cartas del mal*, Caja negra editores, Buenos Aires, 2020, p. 54

[187] Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008, pp. 79-80.

entendimiento[188], hombre que, por definición, no puede ser niñx, mujer, locx, esclavx, etc. Pese a la horizontalidad del cuerpo y el alma, es la razón solitaria y viril la que es capaz de llegar a un entendimiento suficientemente complejo de los problemas como para poder disolverlos.

No se trata simplemente de apelar a la misoginia de Spinoza, como si esta borrara el potencial revolucionario de su filosofía, sino de comprender cómo esta se expresa también en los conceptos revolucionarios del filósofo bajo la forma de síntomas que nos permiten leer los caminos en que la trascendencia se reinyecta en la inmanencia. Sabemos que al final de su tratado político Spinoza fija como condición para la participación democrática la autonomía real del ciudadanx, por lo que ni las mujeres, ni niñxs, ni siervxs, pueden ser considerados como tales[189]. Es en esta opinión que Spinoza coincide profundamente con Kant, para quien darle voto a la mujer sería darle dos votos a los hombres que poseen una mujer. Spinoza, el filósofo de la inmanencia anarqueológica contra todo poder injustificado, se pregunta si la mujer está sometida al hombre por simple convención o por naturaleza, para después concluir que, si tratara de una mera convención, entre tantas distintas naciones y pueblos, veríamos a hombres y mujeres de igual talento gobernando por igual. La ausencia de este fenómeno nos permite concluir un derecho natural del hombre sobre la mujer[190]. El asunto no es resaltar estos pasajes y denunciar la falsedad de las líneas de fuga que hay en sus conceptos, sino comprender en qué plano de inmanencia resultan compatibles ambas expresiones de su pensamiento. Nuestra hipótesis es que esta compatibilidad la encontramos en el carácter falocrático del intelecto individual que hace que para Spinoza la revolución molecular sea una reforma privada del entendimiento y no una revolución común de los afectos.

---

[188] Cfr. Spinoza Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988.

[189] Spinoza, Baruch, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986, p.222.

[190] Ibidem, p. 223.

Razón falocrática que hace que el cuestionamiento del uno titubee cuando se trata del cuestionamiento al aparato de Estado.

Rey filósofo y hombre libre son dos figuras de sistemas filosóficos que proyectan figuras radicalmente distintas y que, sin embargo, sirven a una misma función, la universalización de un mismo horizonte de deseo, el cual, por más inmanente que sea, queda atrapado dentro de un infinito cerrado.

El deseo que el filósofo objetiviza como ley del mundo inmanente de su pensamiento no puede a su vez ser objeto de escrutinio de la filosofía; se mantiene como una decisión fundamental incuestionada:

> Pero, cuando llegamos al problema, ¿por qué el filósofo no lo menciona? (Está bien presente en su obra, lo encontramos, está ahí, en cierto sentido salta a la vista.). Porque no se puede hacer todo a la vez. El filósofo ya tiene que exponer los conceptos que crea, y no puede exponer además los problemas.

La respuesta de Deleuze no es satisfactoria en absoluto; solo tiene sentido desde una romantización boomer del quehacer filosófico. Deleuze se re-territorializa como filósofo después del Anti-Edipo. Anti-Edipo hace imposible volver a hablar desde una filosofía pura, como lo hacen libros como *El pliegue*. Ya no es posible hacer una filosofía que no remita todo el tiempo a los problemas ontológicos trans-filosóficos con los que se agencia, que son siempre los problemas concretos de eso que llamamos actualidad. La hipótesis es que esta reterritorialización es una de-radicalización en la fuga posestructuralista que caracterizó la obra de Deleuze. Se sabe que, en muchos sentidos, el Anti-Edipo fue una decepción, una inflexión con respecto a cuestionar y reformular la forma en que se aborda el vínculo entre los problemas filosóficos y políticos.

Hay algo muy curioso en la forma en que Deleuze hace historia de la filosofía. Se trata de poner la inmanencia siempre en el centro de todo proyecto filosófico, como si la verdadera filosofía nunca sirviese a la trascendencia, y sin embargo él dice, con un poco de tristeza, que la filosofía lo ha hecho así durante tanto tiempo:

> La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en lengua oficial de un Estado puro. Así el ejercicio del pensamiento se ajusta

> tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido. Nietzsche ha dicho todo lo que hay que decir sobre este punto en Schopenhauer como educador. Todo lo que pertenece a un pensamiento sin imagen el nomadismo, la máquina de guerra, los devenires, las bodas contra natura, las capturas y los robos, los entre-dos-reinos, las lenguas menores o los tartamudeos en la lengua, etc., es aplastado y denunciado como nocivo[191].

¿Qué explicaciones podemos encontrar? ¿Se trata de que la filosofía ha estado dormida durante la mayoría de su historia, que no es hasta hoy que algo comienza a abrirse paso para ver claramente lo que la filosofía verdaderamente es? No hay nada en Deleuze que nos permita acercarnos a esta respuesta. Siempre ha habido filosofías capaces de aprehender la inmanencia, aun en los tiempos más despóticos: Lucrecio, los estoicos, Nicolás de Cusa, Leibniz, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Whitehead, etc. Más aún, incluso en las filosofías aparentemente más reaccionarias, podemos encontrar siempre en el fondo este clamor de la univocidad del ser, este llamado a destronar la trascendencia en favor de la inmanencia. En un diálogo tardío de Platón, el *Parménides,* un joven Sócrates se encuentra defendiendo sus ideas frente a un viejo Parménides y su discípulo Zenón. Sócrates es interpelado a responder si podemos imaginar que existen ideas de lo más bajo, de la mugre, la mierda, frente a lo que esté, que no puede ser así de ninguna manera, tras aceptar que tal cosa le ha pasado alguna vez por la cabeza, pero siempre se ha disuadido de pensarla, convencido de que aceptarla lo haría caer en una necedad infinita, a lo que Parménides le responde:

> Claro que aún eres joven, Sócrates, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres[192].

¿Cuál es la principal debilidad de la teoría de las formas? El hecho de que aún presta demasiada atención, aún se parece demasiado a

---

[191] Deleuze, Gilles y Parnet, Claire, *Diálogos*, PRE-TEXTOS, Valencia, 1980, p.18.

[192] Platón, Parménides, en Diálogos V, Gredos, Madrid, 1992, p.44.

aquello que encontramos en la *doxa*. Puede que sea en momentos como estos que la filosofía alcanza su máxima gloria. Al interior de su sistema, un filósofx descubre que la fidelidad a su movimiento más profundo vuelve su filosofía indiscernible del delirio; entonces es momento de dudar de todo lo que parecía certeza. Es el momento del naufragio. Pareciera que en toda filosofía hay una línea de fuga, un movimiento infinito hacia la inmanencia, al mismo tiempo que un movimiento de re-territorialización que ancla la filosofía al aparato de Estado.

Ya hemos mencionado la forma en que da la impresión de que cada posestructuralista encuentra a su manera, pequeños territorios en los que es posible aún seguir haciendo filosofía. Deleuze construyó una estrategia de lectura posestructuralista consistente en hacer hablar a los filósofos su ciencia de las multiplicidades, anticipa cómo en todo filósofo es posible encontrar a un radical revolucionario (incluso en un personaje tan reaccionario como Leibniz):

> Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.

En el fondo se trata de hacer servir tales aparatos conceptuales a la filosofía de la diferencia radical. El placer de Deleuze estaba en superar a los filósofos en su propio carril, en mostrar cómo los grandes filósofos eran más radicales ahí donde su pensamiento se aproximaba al suyo, es decir, ahí donde la filosofía encontraba su límite y veía la necesidad de abandonarse a sí misma. La filosofía posee así sus propios derroteros infinitos, en los que siempre es posible seguir naufragando. Naufragar mejor, pero siempre en el interior del mismo mar.

PARTE TRES: TEORÍA DE LA SUBJETIVACIÓN

Capítulo 5
Una propuesta mínima para comenzar a hacer teoría de la subjetivación

En la relación con el mundo como forma, la subjetividad se orienta en el espacio de su actualidad empírica y se sitúa en la correspondiente cartografía de representaciones. En la relación con el mundo como campo de fuerzas, la subjetividad se orienta en el diagrama de sensaciones —que son el efecto de la irreductible presencia viva del otro— y se sitúa como un ser vivo entre seres vivos. Y en la relación con la paradoja entre esas dos experiencias sensibles, la subjetividad se orienta en la temporalidad de su palpitación vital y se sitúa como acontecimiento: su devenir-otro[193].

El sujeto y la subjetivación

El posestructuralismo es un rizoma que abarca muy distintos tipos de aparatos conceptuales, metodológicos y operativos, por lo que existen muchas posibilidades para comenzar a pensar problemas como la subjetividad, el sujeto, la subjetivación. Un elemento fundamental para comenzar a clarificar y a hacer teoría de la subjetivación es distinguir entre el posestructuralismo y el posmodernismo, ya que, desde nuestra perspectiva, no podría haber una teoría posmoderna de la subjetivación, puesto que el posmodernismo es, en algún sentido, el abandono de la posibilidad de una teoría de la subjetivación en favor de una teoría trascendental de la subjetividad. A la vez, existen dentro del posestructuralismo al menos dos enfoques muy diferentes sobre la subjetivación, a los cuales podemos aproximarnos mediante la distinción entre los posestructuralistas que hacen de su ontología una teoría del sujeto como incompletud (Lacan, Badiou, Derrida, Žižek) y los que hacen

[193] Rolnik, Suely, *Antropofagia zombie*, p.4. Disponible en: https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropzombie.pdf

una teoría de la subjetivación como multiplicidad (Foucault, Deleuze, Guattari, Rolnik, Preciado).

Antes es necesaria una breve clarificación que nos dará más elementos para la distinción del proyecto de la episteme posmoderna. El giro estructural vinculado con los orígenes del posestructuralismo poco tiene que ver con el giro lingüístico, que está más vinculado tanto con el posmodernismo como con la filosofía analítica e incluso con neohumanismos comunicacionales y reapropiaciones neoliberales de las pedagogías constructivistas. El giro lingüístico puede ser pensado simplemente como un breve momento al interior del estructuralismo, en el que la lingüística toma el papel de "ciencia piloto" de las ciencias humanas, debido a las ambiciosas promesas metodológicas de formalización de lingüistas como Saussure, Jakobson o Hjemslev[194]. Ni siquiera es, como a veces se dice, que "todo sea lenguaje" —lo que es más la premisa de la filosofía analítica del primer Wittgenstein, a la que el posestructuralismo no cesa de oponerse— o que el lenguaje sea la fuente retórica constitutiva de la realidad —como dicen algunos críticos del psicoanálisis posestructuralista de Lacan—, sino de la capacidad explicativa de la estructura del lenguaje, para pensar los mitos, los esquemas simbólicos sociales, el inconsciente, etc. No es que la realidad sea lenguaje, sino que está estructurada como uno, es decir, que configura un sistema estructural de diferencias en que lo que existe cobra sentido por su posición relacional con otras realidades[195]. Desde este punto de vista existe una retórica de la violencia, una forma en la que lo que llamamos violencia se articula de una forma similar a como lo hace un sistema de signos, pero esto nada tiene que ver con la tesis de que la violencia es fundamentalmente lenguaje.

El posestructuralismo por su parte, muy poco tiene que ver ya con esta postura, primero porque el valor estricto de la formalización

---

[194] Dosse, François, *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004, pp. 79 y ss.

[195] Cfr. Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1987, p.28.

ha pasado por completo a un segundo plano[196], en favor del análisis de las discontinuidades que nos permiten pasar de una estructura dada a otra; segundo, porque se encuentra que detrás de las lógicas significantes propuestas por el modelo lingüístico hay todo otro tipo de semióticas no significantes mediante las que la constitución de la realidad puede ser problematizada ya no como estructura, sino como máquina:

> Los regímenes de signos no remiten al lenguaje, y el lenguaje no constituye de por sí una máquina abstracta, estructural o generativa. Es justo lo contrario. El lenguaje remite a los regímenes de signos, y los regímenes de signos a máquinas abstractas, a funciones diagramáticas y a agenciamientos maquínicos que van más allá de toda semiología, de toda lingüística y de toda lógica. No hay una lógica proposicional universal, ni una gramaticalidad en sí, ni tampoco un significante en sí mismo. —Tras‖ los enunciados y las semiotizaciones sólo hay máquinas, agenciamientos, movimientos de desterritorialización que atraviesan la estratificación de los diferentes sistemas, y que escapan tanto a las coordenadas de lenguaje como a las de existencia[197].

Recapitulemos, hemos partido de una doble distinción, dos corrientes: posmodernismo y posestructuralismo; y tres categorías: teoría de la subjetividad posmodernista, teoría posestructuralista de la incompletud del sujeto y teoría posestructuralista de la subjetivación como multiplicidad. La última es la que nos parece de mayor relevancia para aplicar de forma concreta la teoría de la subjetivación para formular una crítica de la episteme actual de las ciencias sociales y humanas.

El posmodernismo plantea la muerte de las meta-narrativas en

---

[196] Con la excepción del proyecto de formalización implícita en los últimos años de la enseñanza de Lacan: los denominados matemas. Desde nuestra perspectiva, es precisamente esta necesidad de un retorno a la formalización, un gesto que nos muestra el sentido en que Lacan nunca terminó de dar el salto entre el estructuralismo y el posestructuralismo. Cfr. Lacan, Jacques, El Seminario de Jacques Lacan. Libro XX. Aún, Paidós, Barcelona, 1981.

[197] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2004, p.150.

el contexto de la crisis de sentido propio del capitalismo tardío. Insiste en la imposibilidad de que un marco racional, narrativo y monolítico pueda proveer indefinidamente al mundo de seguridad ontológica:

> Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas sui generis. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables[198].

El problema con el posmodernismo no es tal aseveración, ya que la misma es básicamente cierta, aunque profundamente trivial. El problema del posmodernismo es que dice esto y nada más que esto, bajo la premisa de que cualquier construcción racional fundada en esencialismos, sin importar que sean de carácter estratégico o local, sería una contradicción inherente con sus premisas, lo que nos lleva a una conceptualización maniquea entre una razón y una sinrazón igualmente monolíticas y plenamente definidas. Bajo estas premisas, el posmodernismo no deja otra alternativa más que el nihilismo. Recordemos nuestro epígrafe al primer capítulo de esta obra[199], en el que Foucault denunciaba la equivocación de no aceptar como posible la construcción de una crítica racional de la racionalidad. Sin darse cuenta, las posturas que plantean esta dificultad como insuperable están ya encerradas dentro de la idea de una imagen monolítica de la razón y la racionalidad, como si estas fueran algo que solo puede existir en una sola dirección y de forma binaria. La miseria de la

---

[198] Lyotard, François, *La condición posmoderna, Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000, p.10.

[199] Foucault, Michel, "Estructuralismo y posestructuralismo" en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 959

teoría, las catástrofes insoslayables del ser y el lenguaje; no se trata definitivamente de temas novedosos, fueron denunciados a su manera por Ptahhotep en Egipto hace más de cuatro mil años, aun antes que por Gorgias en Grecia o por los sabios de la India. Es como la muerte de Dios de la que el mismo Nietzsche desconfiaba[200], se trata de una obviedad a la que no hay que dedicarle demasiado tiempo. Se ignora que, desde que existe el pensamiento, la historia de la razón ha tenido la forma de una lucha entre racionalidades profundamente heterogéneas que, sin embargo, se diseminan y co-evolucionan entre sí; inclusive, no hay modelo de racionalidad que no sea fragmentaria, que no contenga dentro de sí la virtualidad de un devenir en que la radicalización de determinados puntos singulares la llevan a mutar en algo irreconocible. Si el posestructuralismo propone algo nuevo, se trata simplemente de la necesidad de reconocer esta pluralidad radical de los modos posibles de racionalidad; una vez claro esto, es posible catalizar los procesos de diseminación y de crítica inmanente, en los que nuevos modos posibles imaginados y creados.

Mientras que el posestructuralismo ve una multiplicidad heterogénea de singularidades, a la vez capaces de diseminar en procesos de co-singularización, el posmodernismo ve una diversidad homogénea de individualidades atomizadas, sin ventanas o puertas para catalizar otras ecologías posibles. Mientras que en el posestructuralismo cada singularidad es inconmensurable con respecto a las otras por su devenir particular en el seno de la multiplicidad, en el posmodernismo cada individualidad es en sí misma homogénea, completa y con el mismo valor relativo frente a los otros puntos individuales de la serie diversa.

Si el campo de nomos es inherentemente político, tiene la forma de una disputa transversal y múltiple sobre la construcción de lo real, pero lo interesante es qué clase de singularidades o de vectores serán capaces de catalizar nuevos modelos de subjetivación y generar líneas de fuga inéditas, de iniciar una transmutación de valores. A

[200] Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 1998, p.220.

partir de la crítica radical de la metafísica occidental, se trata de averiguar qué otros tipos de prácticas de saber pueden ser formuladas como alternativas en el contexto de una crisis sistémica de los modos de vida.

En este sentido, el posmodernismo rechaza al ser de la metafísica occidental, pero solo para caer en el nihilismo pasivo (el silencio político de Lyotard) o en el narcisismo falócrata (la apología al bienestar neoliberal de Sloterdijk), mientras que, para usar la expresión que usa Levinas con otro sentido, el posestructuralismo aspira a la síntesis de "otras formas de ser"; se trata de una búsqueda de la alteridad radical. El posmodernismo no tiene ni puede tener una teoría de la subjetivación porque eso implicaría una afirmación política y productiva sobre las posibilidades abiertas de ser en el mundo. El posmodernismo queda reducido a una constatación analítica de la subjetividad fragmentada del neoliberalismo:

> Debiera ser evidente entonces que hay cierta conexión entre este estallido posmodernista, la construcción de la imagen de Ronald Reagan, el intento dirigido a deconstruir las instituciones tradicionales del poder obrero (los sindicatos y los partidos políticos de la izquierda), y el enmascaramiento de los efectos sociales de la política económica del privilegio. Una retórica que justifica la condición de homelessness, el desempleo, el creciente empobrecimiento, la impotencia y cuestiones semejantes, apelando a los supuestos valores tradicionales de auto-confiabilidad y la iniciativa empresarial, estará dispuesta a elogiar fácilmente el reemplazo de la ética por la estética como sistema de valor dominante[201].

El posestructuralismo parte de la idea de que la realidad es construida. Que sea construida simplemente significa que es resultado de un proceso que tiene una genealogía, una arqueología, que su realidad rebasa toda esencia en la forma de líneas de fuga que nos muestran la contingencia de su actualidad, así como la posibilidad de todo tipo de alternativas, utópicas, etc. No significa que sea inventado de la nada, producido como un capricho de la

[201] Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998, p.369.

conciencia. Más que una esencia, un modelo o un principio, la realidad es un proceso. El posmodernismo le da todo el poder a un sujeto que no existe; el posestructuralismo disputa el poder de un sujeto de deseo particular existente que ha sido elevado a universal antropológico.

Existen al interior del posestructuralismo diversas formas en que este universal antropológico es cuestionado, las cuales hemos clasificado bajo dos categorías, la subjetivación de la incompletud y la subjetivación de la multiplicidad. Manuel de Landa argumenta que la ontología de la multiplicidad avanzaría poco si todo simplemente pasara de esencias a esencias de procesos:

> Incluso si los detalles de un proceso determinado dan cuenta de la semejanza entre sus productos, pueden existir similitudes de procesos que aún necesiten una explicación. Y cuando se tienen en cuenta estas características comunes en los procesos, la tentación de reintroducir esencias de forma indirecta puede ser difícil de resistir. No se trataría de esencias de objetos o de clases de objetos, sino de esencias de procesos, pero de esencias al fin y al cabo. Las multiplicidades son introducidas con el objetivo de romper con este círculo vicioso, y es a causa de la tenacidad de este círculo que el concepto de multiplicidad debe ser construido de forma cuidadosa.[202]

Es decir, si aceptamos la tesis de la realidad como proceso, pero a la vez tenemos una idea fija y dogmática de la lógica procesual de la realidad. En resumen, podemos decir que, desde nuestra perspectiva, este tipo de aproximación epistemológica y ontológica constituye la contradicción más profunda del posestructuralismo de la incompletud, el cual conserva aún mucho del inconsciente ilustrado del estructuralismo y de las ciencias humanas previas (psicoanálisis, marxismo, lingüística). La antropología de Lévi-Strauss propone el mito como gramática universal de la humanidad, además de proyectar la segmentaridad de las oposiciones binarias y la lógica de la filiación sobre la micropolítica amerindia[203]. En Lacan es claro que

---

[202] DeLanda, Manuel, *Ciencia intensiva y filosofía virtual*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2024, p.20-21.

[203]Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985, p.156.

se trata de Edipo, del régimen de la culpa y la deuda infinita, de la reducción del deseo social a la esfera de la familia, la pareja heteronormada, el yo neurótico o narcisista. La subjetividad se construye, pero solo existe una forma de construirla; somos infinitamente distintos, pero en la construcción de tal diferencia todos hemos de pasar por la castración y por aceptar mantenerla como ley de vida por toda nuestra existencia. Neurosis o civilización. Lacan reproduce con otros matices la patriarcalización y colonización de la producción de subjetividades bajo nuevas formas estructurales de la dialéctica del amo y el esclavo.

Hasta cierto punto y en relación con la *doxa* contemporánea, la teoría de Lacan sigue a la vanguardia con respecto a las reflexiones sobre los procesos de subjetivación en las sociedades actuales, ya se que su postura al menos acepta la tesis de la radical incompletud del sujeto barrado, de la imposibilidad de la construcción de espacios de comunicación ideales del neohumanismo habermasiano, que sostiene con mucha de la ingenuidad la imaginación política liberal democrática.

Lo que el posestructuralismo de la incompletud rechaza es la posibilidad de conceptualizar la subjetivación bajo el principio de transdiferenciación, es decir, concebir modelos de producción de subjetividades que no solo pueden transformarse, sino que pueden además transformar las lógicas bajo las que producen su transformación[204]:

> En nuestra era de "declinación del Edipo", en la que la subjetividad paradigmática no es ya la del sujeto integrado en la ley paterna mediante la castración simbólica, sino la del sujeto "perverso polimorfo" que obedece el mandato superyoico de gozar. La cuestión de cómo hemos de histerizar al sujeto atrapado en el círculo cerrado de la perversión (de cómo vamos a inculcarle la dimensión de la falta y la interrogación) se ha vuelto más urgente, en vista de la actual escena política[205].

---

[204] Malabou Catherine, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Arena, Madrid, 2007, pp. 22 y ss.

[205] Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001, p.264.

¿En qué sentido podemos llamar polimorfo al sujeto zombi heterocolonial moderno,[206] atrapado en las metarredundancias de la axiomática del CMI? ¿Žižek crítica en realidad al agenciamiento nómada colectivo de la subjetivación de la multiplicidad o al sujeto posmoderno de la diversidad abstracta? Si confundimos a ambos, ya no queda otro camino posible más que el regreso a Edipo, reintroducir la carencia dentro del deseo y el sujeto, vivir bajo los marcos dados de la ley, el significante, el Estado, el padre.

Pero, ¿cómo es posible que el posestructuralismo que inicia echando a patadas al sujeto, ahora nos lo regrese como objeto soberano de la teoría crítica? En realidad no hay un regreso del sujeto soberano, porque la analítica de la subjetivación implica la contingencia radical de todo modelo unívoco de subjetividad. Tampoco se trata, como dice Žižek, de apelar a una subjetividad perversa poliforma, sin límite pensable alguno. No se trata de la subjetividad neoliberal bajo la que el sujeto moldea sus posibilidades existenciales por decreto. Cada subjetividad es correlativa de su materialidad, sus equipamientos, sus procesos, su arte. No basta con decir que muchos modelos de subjetividad han existido y muchos más existirán; se trata de entender la arqueología de los distintos modelos y de plantear cartografías posibles que conecten de forma transversal los horizontes existentes y futuros de subjetivación.

Observaciones sobre el método posestructuralista

La enorme superficialidad con la que el aparato filosófico académico procesa la filosofía posestructuralista los ha transformado en nihilistas epistemológicos que no dejaron herramientas útiles para el análisis de nuestras sociedades contemporáneas. Por ejemplo, la filosofía académica contemporánea está muy lejos de situarse en la perspectiva de una teoría y una crítica de la subjetivación al estilo de Foucault o D & G. Esto no impide que cada vez se use más el término subjetivación, aun si se usa como un mero reemplazo de los términos

[206] Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2019, p.11.

que la propuesta posestructuralista considera idealista, tales como ideología, cultura, identidad, espíritu, etc.

Cualquier recuperación es ya siempre una invención. En lo particular, nos propondremos recuperar la idea de una teoría de la subjetivación desde dos polos concretos del posestructuralismo, el esquizoanálisis y la ontología de la multiplicidad; sin embargo, la única forma de realizar esta tarea es llevando al posestructuralismo a la deconstrucción de sí mismo, mostrando que el esquizoanálisis y la ontología de las multiplicidades, más que su núcleo puro y verdadero, comprenden una línea de fuga que hace reventar los conceptos previos bajo los que se habían pensado.

¿Cómo comenzar a hacer teoría de la subjetivación? La principal dificultad radica en que no se dejaron metodologías hechas; más aún, se nos informó muy amablemente que no se nos iba a hacer ese favor. Y sin embargo, en estas palabras siempre hay algo que tiene un poco la forma de un guiño travieso que hace brotar una risa provocadora para quien escucha atentamente, al menos para quienes están dentro de la comunidad posestructuralista. Es como si mientras se dijera para afuera que no se ofrecerá método, principios teóricos algunos, por dentro sabemos que los métodos, los principios, no cesan de ser planteados por doquier, una y otra vez en extrema abundancia.

Existe así una cierta confusión con respecto a un carácter preponderamente antimetodológico en la obra de Foucault, por ejemplo; se trata de siempre precisar que no hay que construir recetas ya hechas, aplicables de forma universal a cualquier fenómeno social o histórico, a cualquier campo. No existe una máquina de crítica trascendental ya armada, la cual solo haya que importar a las diferentes disciplinas para que cada una someta sus objetos y problemas particulares a sus incuestionables procesos, obteniendo un resultado satisfactoriamente (o decepcionantemente) homogéneo. Un geógrafo que entrevistó en una ocasión a Foucault y le preguntó por la posibilidad de que la geografía fuera también objeto de su arqueología de las ciencias humanas, frente a lo que obtuvo la siguiente respuesta:

> Yo no soy en absoluto de esa especie de filósofos que tiene o quiere

> tener un discurso de verdad sobre cualquier ciencia. Dictar la ley en toda ciencia, es el proyecto positivista. Estoy seguro que en ciertas formas de marxismo «renovado» no se encuentre una tentación parecida, que consistiría en decir: el marxismo, como ciencia de las ciencias, puede hacer la teoría de la ciencia y establecer la repartición entre ciencia e ideología. Pero, esta posición de árbitro, de juez, de testigo universal es un papel que rechazo absolutamente, pues me parece ligado a la institución universitaria de la filosofía.

Por supuesto, no hay métodos universales; cada nuevo tema, objeto o singularidad nos obliga a mutar a conceptos y herramientas nuevos. Si el posestructuralismo parte de una ontología mutante, en la que la hecceidad siempre es una desviación frente a cualquier idea de sustancia pura, es claro que la epistemología correlativa debe ser también mutante para seguir el movimiento de lo real.

En algún sentido, es siempre necesario volver a comenzar, cuestionarlo todo. Pero en el fondo esto no es más que una obviedad en el contexto de cualquier proceso de producción de saber crítico; es algo que cualquier teórico experimentado, que no sea un charlatán, conoce ya claramente. Incluso Kant, que representa quizás mejor que nadie la rancia racionalidad ilustrada europea, se encontró con la necesidad de transformar su método trascendental de indagación filosófica en cada una de sus tres críticas[207]. Existe en el posestructuralismo una preocupación, quizá desmesurada desde nuestra perspectiva, de hacer énfasis en esta necesidad de adoptar una postura nómada frente al problema del método, pero que puede ser entendida por un objeto claro de conjurar lo más posible la universalidad del discurso positivo de ciencia, así como sus consecuencias políticas. Esto no choca con que, ante un problema sociohistórico particular, Foucault no cesa de inventar muy diversas metodologías, que sin embargo comparten claramente un marco posestructuralista y anarqueológico en común. Los encontramos descritos detalladamente en *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y castigar*, *La sociedad punitiva*, *Defender la sociedad*, *La voluntad de saber*, *El uso de los placeres*, *la inquietud de sí,* etc.

---

[207] Cfr. Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Teorema, Madrid, 2008.

Como ya hemos dicho, hasta cierto punto lo que Foucault señala no es más que algo cotidiano para cualquier investigador medianamente diligente: que el método es algo que se transforma en el proceso de investigación. Que aun afrontando problemas similares a los que Foucault estudió, y compartiendo sus compromisos epistemológicos, ontológicos y éticos, una investigación no dogmática ciertamente encontraría una forma original de proponer su propio método a través de los materiales particulares que usa.

Existe un elemento que nos permite entender aún más esta precaución extrema que el posestructuralismo practica. Se trata de una intuición profunda frente a la ola temible que se avecinaba, la creciente estandarización de los saberes bajo el régimen de servidumbre maquínica de los aparatos de saber constituidos, la manera en que incluso los espacios más transgresores en la universidad, en la academia, serían reducidos al pensamiento escolar, incapaz de problematizar sus propias meta-redundancias, que no crea problemas sino los hereda, que no crea nuevos métodos sino que se contenta con aplicar y refinar lo que ya han sido dejados por los "grandes maestros". No sorprende que la interiorización de la forma empresa al interior del aparato académico tuviera como consecuencia la centralidad de una competencia bajo métricas cuantitativas en que no hay incentivos reales para la creatividad, ni para construir marcos complejos que hagan una crítica interna de las dificultades del actual modelo académico y universitario para tener un auténtico diálogo con los problemas del modelo actual de civilización[208].

Los posestructuralistas buscaban vacunarse de esta tendencia porvenir mediante un acento en el anarquismo epistemológico, que en realidad ya no resulta indispensable en las condiciones actuales. Es mucho menos indispensable hoy que sabemos que no hubo vacunación que sirviera, y que la epidemia, que podríamos calificar paradójicamente de antimetodológica,

[208] Una crítica a estas métricas y sus consecuencias puede encontrarse en: Stengers, Isabelle, *Another science is possible. A manifesto for slow science*, Polity, Cambridge, 2018.

debido a la actual crisis para la construcción de nuevas metodologías transdisciplinarias para abordar las ciencias sociales, arrasó de forma rampante. Como producto de este acento en el posestructuralismo histórico, puede resultar un poco difícil reconstruir epistemológicamente las metodologías y meta-metodologías que los posestructuralistas usaron, pero no es imposible mientras se siga el movimiento y los problemas concretos con los que la teoría interactuaba. Esto sería no con la finalidad de idolatrar o hacer una escuela de las metodologías posestructuralistas, sino simplemente clarificar las cajas de herramientas disponibles con las que podemos comenzar a crear y complejizar nuestras propias metodologías originales.

Líneas y pliegues

Existe un malentendido muy común sobre el Anti-Edipo de D&G. El problema no es que sea malentendido, ya que los hay bastante productivos, sino que se trata de uno que reinyecta al humanismo en la crítica posestructuralista. Nos referimos a la interpretación que considera a las máquinas deseantes como reemplazos de los sujetos, de los individuxs, de las unidades humanas de conciencia que habitan el espacio social. El libro es muy claro al respecto; lo que llamamos sujetos, subjetividad, no es sino un producto, incluso un residuo, de uno de los mecanismos de síntesis que articulan la producción deseante como proceso de subjetivación:

> Siguiendo un primer camino (vía breve): los puntos de disyunción sobre el cuerpo sin órganos forman círculos de convergencia alrededor de las máquinas deseantes; entonces el sujeto, producido como residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente de la máquina, pasa por todos los estados del círculo y pasa de un círculo a otro. No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, deducido de los estados por los que pasa[209].

Y más adelante:

[209]Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985,p.28.

> Pero precisamente aquí no se produce ninguna operación bi-unívoca que eche la producción sobre representantes; ninguna triangulación aparece a este nivel que relacione los objetos del deseo con personas globales, ni el deseo con un sujeto específico. El único sujeto es el propio deseo sobre el cuerpo sin órganos, en tanto que máquina objetos parciales y flujos, extrayendo y cortando unos con otros, pasando de un cuerpo a otro, según conexiones y apropiaciones que cada vez destruyen la unidad ficticia de un yo posesor o propietario[210].

El deseo no es ninguna realidad psicológica, ni siquiera psicosocial; se refiere a la facultad ontológica de lo real de apropiarse o ser apropiado por fuerzas externas, de la maquinación de agenciamientos no humanos y poshumanos que en su heterogeneidad componen relaciones de exterioridad. Contrario a lo que plantean el neoestructuralismo y los nuevos realismos, no se trata de un subjetivismo trascendental, sino de una verdadera ontología plana, inmanente, poshumana que, sin embargo, también sirve para entender cómo el sujeto, el humano, el hombre, se insertan de forma particular en su funcionamiento, pretensión que ya no es posible en las ontologías planas que propone la filosofía posdeleuziana. Tanto en el subjetivismo trascendental del posmodernismo como en el objetivismo trascendental de los nuevos realismos, persiste la imposibilidad de construir una teoría materialista de la subjetividad, de la ontología deseante del cuerpo social y de la deconstrucción radical de la historia del ser.

Es verdad que en el posestructuralismo histórico la cuestión no termina de ser planteada con total claridad. Bajo el principio de contingencia radical, existe una amplia cartografía posestructuralista de la incompletud; parece proliferar una teoría de la subjetivación que presupone una meta-subjetividad trascendental. La imprecisión aquí consiste en no hacer la distinción entre la ontología de la multiplicidad y la ontología de la incompletud, entre los horizontes de subjetivación que despliegan, pero esta es una imprecisión que el mismo posestructuralismo habita abundantemente . Incluso dentro de la ontología de la multiplicidad, las cosas no terminan de ser suficientemente claras. Al momento que estaba escribiendo con

[210] Ibid., p. 79.

Deleuze el Anti-Edipo, Guattari escribe en sus notas la dificultad de leer un texto como *La arqueología del saber* de Foucault, el cual le parecía todavía demasiado encharcado en la lingüística[211]. Se trata de que la lingüística tiene aún profundas limitaciones comparada con la cibernética y la semiótica, para descentrar el análisis de los agenciamientos más humanizados hacia los procesos maquínicos. Todavía en *placer y deseo,* pareciera que de lo que se trata es de que Deleuze intuye el riesgo de una especie de meta-subjetividad trascendental tras el concepto foucaultiano de los placeres del cuerpo[212].

Puede que la situación sea en realidad aún más compleja, ya que no se trata de abandonar la meta-subjetividad trascendental simplemente con decretarlo. Nuestros modos de vida se encuentran tras entrelazados con la lógica de la representación que resulta abstracto imaginar una forma de teoría que no implique en algún nivel una meta-subjetividad trascendental. Resulta mucho más factible pensar que una teorización práctica de la subjetivación en clave posestructuralista, debe constantemente deconstruir las formas de meta-subjetividad trascendental que emergen en el quehacer del pensamiento. Para que exista una práctica similar, es necesario conocer los problemas comunes a los que el posestructuralismo existente se ha encontrado al tratar de plantear una teoría de la subjetivación desde la ontología de la multiplicidad.

Si abandonamos los agenciamientos humanos de una manera abrupta, sin una comprensión suficiente de sus lógicas de reproducción a nivel de la economía deseante de la representación, regresaremos al objetivismo trascendental que plantea la posibilidad humana de una perspectiva que ya nada sabe de lo humano. Por otro lado, si no nos distanciamos lo suficiente de estos agenciamientos, regresaremos a la universalización de las estructuras de subjetivación que los componen, es decir, al subjetivismo trascendental. El posestructuralismo histórico no alcanzó a plantear de forma nítida,

---

[211] Guattari, Félix, *Escritos para el Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*, Cactus, Buenos Aires, 2019, pp. 42-43.
[212] Deleuze, Gilles, Deseo y placer, Archipiélago, Barcelona, 1995, p. 19.

mucho menos a resolver, este problema. Puede ser que aquí encontremos una de las razones de esa profunda decepción que D&G expresaron al hablar en retrospectiva de *Capitalismo y esquizofrenia*:

> El *Anti-Edipo* es post-68: fue una época en que todo bullía, una época de investigación. Hoy hay una reacción muy fuerte. Es toda una economía de la edición; una nueva política que impone conformidad... El periodismo ha ido arrebatando cada vez más poder a la literatura. Además, una multitud de novelas no hace más que reciclar los temas familiares más banales y desarrollar sin fin un papá-mamá entero: es inquietante cuando descubrimos novelas ya hechas, prefabricadas, en nuestra familia. Este es realmente el año de nuestra herencia histórica y, en este sentido, *El Anti-Edipo* fue un fracaso total[213].

Foucault, Deleuze y Guattari son a quienes hemos planteado como la tríada clásica de lo que podríamos llamar el postestructuralismo de la multiplicidad, ¿Cómo es que se relacionan desde este punto? Nuestra hipótesis es que mientras D&G se alejaron demasiado de estos agenciamientos, puede ser que Foucault por su parte, no lo hiciera lo suficiente. Ninguna respuesta definitiva puede ser extraída directamente de la teoría de estos tres, se trata de un trabajo teórico por hacer que solo puede tomar sus tesis como punto de partida, pero algunas de sus interacciones pueden proporcionarnos elementos útiles para nuevos ejercicios teóricos que traten de encontrar respuestas diferentes a este problema.

Un tema que puede ayudarnos a comenzar a clarificar las posibilidades de una teoría de la subjetivación posestructuralista, es la clarificación entre lo que conceptualizamos como líneas y pliegues de subjetivación. Digamos, con fines meramente esquemáticos, que para Deleuze y Guattari la teoría de la subjetivación tiene por unidad nominal la línea, mientras que la de Foucault usa la del pliegue. Una línea es simplemente lo que lleva de un punto a otro dentro del campo de los procesos de subjetivación, lo que está entre un polo y otro. Un pliegue es una forma de línea, que no solo vincula diversos

---

213 Dosse, Francois, *Gilles Deleuze & Félix Guattari, Intersecting lives*, Columbia University Press, Nueva York, 2010,p. 218.

puntos, sino que además tiene la particularidad de que regresa al punto de inicio.

¿Cuál es entonces la diferencia entre una línea y un pliegue? El pliegue implica un retorno de la fuerza sobre sí misma; Deleuze nos dice que: La fórmula más general de la relación consigo mismo es el afecto de sí por sí mismo, o la fuerza plegada. La subjetivación se hace por plegamiento[214]. Seamos escépticos de esta última parte; es un enunciado que corresponde en estricto sentido solo a Foucault y, más aún, a determinado momento de su obra. Que exista una forma preeminente de analizar la subjetivación y que esta sea mediante el concepto de pliegues es solo la hipótesis de trabajo que fue útil para el estudio de los regímenes de sexualidad antiguas que Foucault deseaba cuestionar en los últimos volúmenes de su historia de la sexualidad. Sin duda, la posibilidad de plegamiento remite a una meta-redundancia falocrática, que ya presupone a un sujeto capaz de pensarse como idéntico a sí mismo. Las líneas de subjetividad no tienen necesidad de remitir a un sujeto de este tipo; pueden, por ejemplo, atravesar múltiples sujetos larvarios que todavía no han cruzado tales umbrales de estabilidad:

> El sistema está poblado por sujetos, a la vez sujetos larvarios y yo [moi] pasivos. Son yo pasivos porque se confunden con la contemplación de los acoplamientos y las resonancias; sujetos larvarios, porque son el soporte o el paciente de los dinamismos, En efecto, en su participación necesaria en el movimiento forzado, un puro dinamismo espacio-temporal no puede ser experimentado más que en el extremo de lo vivible, en condiciones fuera de las cuales acarrearía la muerte de todo sujeto bien constituido, dotado de independencia y actividad[215].

No es sorpresa que las prácticas de sí que Foucault estudia sean propias de sujetos molares (griegos varones, libres, propietarios). Es posible cuestionar que no hay subjetividad molar que preexiste a un conjunto de prácticas de sí que la construyen y reafirman continuamente, y es cierto, la subjetividad molar no tiene

---

[214] Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p.136.

[215] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2002, p.185.

preeminencia cronológica u ontológica con respecto a las prácticas de sí, pero el punto es que no hay necesidad de que una teoría de la subjetivación se centre en las relaciones de interioridad en que devienen los sujetos morales para sí mismos, cuando los agenciamientos en que la subjetivación se produce incluyen todo otro tipo de relaciones y procesos. Puede ser que el acento en el pliegue sea uno de los factores principales por los cuales la teoría de la subjetivación foucaultiana, aun si de forma local a su problema y objeto, introducía las premisas de una meta-subjetividad trascendental. Resulta de gran valor teórico la distinción de las particularidades de las líneas de subjetivación que tienen las formas de pliegues, pero no parece justificada la reducción de la subjetivación al plegamiento.

Antes de analizar metodologías más sistemáticas en torno a la subjetivación podemos señalar una archi-metodología primaria, fragmentaria, que consiste en mapear líneas individuales de subjetivación, que conforman redundancias y meta-redundancias de las subjetividades colectivas que observamos en la producción social. Después de mapear un número considerable de estas líneas o pliegues, podemos organizarlas conforme a criterios sui generis, parcialmente originales, parcialmente obtenidos de marcos transdisciplinarios. Nuestra hipótesis es que fue mediante un método similar a este que Foucault obtuvo su clasificación de cuatro tipos de pliegues propios de la *ars erotica* greco latina, presentada en *El uso de los placeres*[216] y después expuesta de forma más sistemática por Deleuze. Una teoría sistemática de la subjetivación sería aquella que hace una propuesta sobre la articulación de diferentes categorías de líneas que serían necesarias para un mapeo mínimo de un modelo de subjetividad dada. La archimetodología no pretende o plantea tal exhaustividad ni sistematicidad; se basta con el análisis de incluso una sola línea de subjetivación. El modelo de los cuatro pliegues es simplemente una propuesta de sistematicidad entre muchas posibles que podrían emerger durante el análisis de muy diversos problemas

[216] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres,* Siglo XII, Buenos Aires, 2010, pp. 35 y ss.

teóricos relativos al campo de la subjetivación.

Las líneas de subjetivación son singularidades, atractores virtuales en el campo de la producción de subjetividades. Una metodología muy primaria para comenzar a hacer teoría de la subjetivación, sería comenzar a identificar y describir las líneas que componen las subjetividades molares, las grandes identidades normativas. ¿Qué líneas de subjetivación componen el ser blanco, hombre, incel? En la introducción describimos una línea de subjetividad incel, la cartografía deseante en el horizonte de la existencia de la mujer. Esta línea de subjetivación no es una ideología, ni tampoco una mera estrategia formal de fuerzas; es un agenciamiento ontológico de diversos elementos humanos, no humanos, estructuras institucionales y materiales, tales como la heteronorma obligatoria, el ecosistema de la manosfera, las crisis de los flujos especulativos, la disputa de modelos geopolíticos de desarrollo, la evolución de las computadoras personales y los smartphones, la violencia y abandono intrafamiliar, la semio-inflación, el complejo industrial militar, los algoritmos de plataformas, la crisis de vivienda, flujos migratorios

Dentro del posestructuralismo podemos incluir una meta-metodología que Deleuze llamó empirismo trascendental:

> Solo el empirista puede decir: los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los «predicados antropológicos». Hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y diferencia. Corresponde a la filosofía moderna superar la alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal[217].

Ya nos hemos referido a un concepto que nos permite superar estas alternativas, el de virtual como universal concreto, que expresa y despliega la relación rizomática entre las singulares y las multiplicidades. El concepto de lo virtual nos permite salir de lo empírico hacia lo estructural y lo maquínico sin caer en el pensamiento representativo de lo trascendental: “el empirismo

[217] Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2002, p.17.

trascendental es, al contrario, el único medio de no calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico[218]".

El primer criterio de que estamos ante una línea de subjetivación es que nos permite avanzar de lo empírico a lo virtual. Cuando hablábamos del deseo de violar como línea de subjetivación patriarcal, se trataba de preguntarnos en qué sentido se era un violador virtual, en qué sentido todxs participamos de la coextensividad del régimen libidinal de la violación. La analítica de las líneas de subjetivación no es una hermenéutica de representaciones psicosociales conscientes o personales sino el coeficiente maquínico al interior de una determinada producción deseante. Podemos denominarlo *criterio de horizontalidad*.

El segundo criterio es que nos permite ir más allá de los procesos binarios y dialécticos fundados en oposiciones de grupos, clases. Aun si la materialidad del modo de vida de figuras hipergámicas misóginas como Andrew Tate o Elon Musk se diferencia enormemente de las hordas de sus seguidores incel, comparten un rizoma subterráneo de líneas de subjetivación que, pese a ser indiferenciables, se concretan bajo lógicas muy distintas[219]. No es difícil imaginar que casi cualquier hombre precario que de pronto suscribiera el inconsciente de Musk o Tate devendría incel. Es un segundo criterio, al que podemos denominar de *verticalidad*. En el fondo se trata de una cuestión que ya hemos señalado como propia de la estrategización de un diagrama de poder, por la que tanto dominantes como dominados comparten un mismo inconsciente que hace posible la dialéctica de la presión

El análisis de una línea de subjetivación también es diagonal, permite saltar de un plano a otro, movernos entre varios niveles de

---

[218] Ibid, p.221.

[219] Un análisis de este tema en: Bravo Salcido, Armando, "Adin Ross y Kick. Una reflexión ecosófica sobre el neoliberalismo y la producción de subjetividades en las plataformas digitales", en Revista Tlatelolco: Democracia democratizante y cambio social. PUEDJS-UNAM, Ciudad de México, 2023. Disponible en: https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/una-reflexion-ecosofica/

análisis. Una línea de subjetivación es siempre al mismo tiempo un dispositivo de gobernabilidad; los fantasmas individuales son fantasmas de grupo. Los sujetos colectivos molares, los Estados, mercados, corporaciones, instituciones, etc., objetivan las relaciones como redundancias de patrones estructurales. Si hay un sujeto violador, es porque existen Estados y mercados que también lo son:

> Fidel Castro no puede aceptar ningún tipo de cuestionamiento ya que este se introduciría en el "cuerpo pleno" de lo que el poder entender por "revolución", una transversalidad que inexorablemente derivaría hacia un espacio trans-político. En la misma línea de discurso, los comandantes "machos" se ensañan con los homosexuales y en el reverso están fascinados por los cohetes soviéticos, cuya simbología fálica resulta evidente, de manera tal que cuando entra en escena el otro poder pone al descubierto lo falso de un machismo pasivo que culposamente afirma su inconsistencia en la víctima mientras se deja violar por los verdaderos amos: los cohetes rusos y Guantánamo representan dos agujeros de perversión a través de los cuales el Poder cubano muestra se debilidad, una suerte de mimetismo ontológico que lo hiere en el lugar preciso donde el poder no soporta herida[220].

Podemos nombrar a la posibilidad de esta dirección de análisis, *principio de diagonalidad*. Es imposible establecer un límite claro entre los criterios; si toda línea tiene un índice de declinación mínimo, significa que toda línea vertical implica la horizontalidad y la diagonalidad. A esta interrelación necesaria de los criterios, podemos llamarle criterio de transversalidad. Bajo los criterios establecidos, podemos concluir que una teoría posestructuralista de la subjetivación implica una analítica que nos lleva de las subjetividades empíricas a un horizonte virtual que es su condición de posibilidad y que puede ser leído desde el criterio de transversalidad.

---

[220] Del Barco, Oscar, *Alternativas de lo Posthumano. Textos reunidos*, La caja negra, Buenos Aires, 2010, pp.74-75.

Capítulo 6
La teoría de la subjetivación aplicada al neoliberalismo

El capitalismo farmacopornográfico inaugura una nueva era en la que el mejor negocio es la producción de la especie misma, de su alma y de su cuerpo, de sus deseos y afectos. El biocapitalismo contemporáneo no produce "nada", excepto la propia especie. A pesar de que estamos acostumbrados a hablar de sociedad de consumo, los objetos que consumimos son el confeti sólido de una producción virtual psicotóxica. Consumimos aire, sueños, identidad, relación, alma. Este nuevo capitalismo farmacopornográfico funciona en realidad gracias a la gestión biomediática de la subjetividad, a través de su control molecular y de producción de conexiones virtuales audiovisuales[221].

Nos gustaría mostrar muy esquemáticamente las posibilidades de una teorización en torno a la subjetivación contemporánea con un breve ejercicio. Tomaremos una de las metodologías que Foucault y Deleuze plantearon en torno a la subjetivación para resolver una pregunta contemporánea: ¿En qué consiste la subjetivación neoliberal? Nos referimos al modelo de los cuatro pliegues:

> Ahora bien, existen cuatro plegamientos, cuatro pliegues de subjetivación, como en el caso de los ríos del infierno. El primero concierne a la parte material de nosotros mismos que va a ser envuelta, incluida en el pliegue: entre los griegos, era el cuerpo y sus placeres, los *aphrodisia*; pero, entre los cristianos, será la carne y sus deseos, el deseo, una modalidad sustancial totalmente distinta. El segundo es el pliegue de la relación de fuerzas, en sentido estricto; pues la relación de fuerzas siempre se pliega según una regla singular a fin de devenir relación consigo mismo; no es lo mismo cuando la regla eficiente es natural, o bien divina, o racional, o estética... El tercero es el pliegue del saber, o pliegue de verdad, en la medida en

[221] Preciado, Paul, *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Espasa Calpe, Madrid, 2008, p.44.

> que constituye una relación de lo verdadero con nuestro ser, y de nuestro ser con la verdad, que servirá de condición formal a todo saber, a todo conocimiento: subjetivación del saber que no se realiza en modo alguno de la misma manera entre los griegos que entre los cristianos, en Platón, en Descartes o en Kant. El cuarto es el pliegue del afuera, el último; constituye lo que Blanchot llamaba una «interioridad de espera», de él el sujeto espera, de modos muy diversos, la inmortalidad, o bien la eternidad, la salud, la libertad, la muerte, la renuncia..[222].

Existen dos razones para optar por la subjetivación neoliberal pese a que hoy existen nuevos modelos de gobernabilidad, tales como el posneoliberalismo o el neofascismo. La primera es que la crisis del neoliberalismo aún está lejos de concluir; esta define aún el fondo metaestable de gobernabilidad dentro del cual los otros proyectos se mueven al interior del CMI. La segunda es que, al menos en el momento actual, parece más difícil llevar a cabo un análisis de estos nuevos procesos de subjetivación sin contar aún con categorías más claras para pensar la subjetivación neoliberal.

Antes de siquiera comenzar a tratar el objeto, tendremos que resignificar profundamente esta metodología para llevarla mucho más allá de lo que Foucault y Deleuze plantearon explícitamente. Tomaremos para este ejercicio la analítica de los cuatro pliegues de la subjetivación, que es expuesta por Foucault en su segundo volumen de la historia de la sexualidad, *el uso de los placeres* y que después es profundizada por Deleuze en su estudio monográfico sobre Foucault. Esta resignificación se centra en dos elementos; el primero será confrontar la metodología tal como está en el uso de los placeres, con nuestra interpretación crítica de toda la obra de Foucault y Deleuze. Esto significa que el análisis de las prácticas de sí siempre tendrá como correlato el análisis de las formas de saber-poder y los regímenes de gobernabilidad. Se trata de problematizar la forma en que los pliegues de la subjetivación solo cobran sentido dentro de agenciamientos y máquinas sociales concretas en el marco de procesos que construyen las formas de los Estados, mercados y las guerras contemporáneas. No se trata de una

[222] Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, p.137.

oposición entre lo micro y lo macro, entre lo molecular y lo molar, ya que ambas realidades, tanto la subjetivación como la gobernabilidad, se definen como procesos micropolíticos a través de los cuales se producen los sujetos individuales, colectivos e institucionales. Al mismo tiempo que la micropolítica de la subjetivación se opone a un análisis esencialista de las formas del sujeto, la micropolítica de la gobernabilidad se opone a un análisis esencialista de la soberanía, la política molar.

Como ya hemos mencionado, no vemos ninguna razón particular para centrar el análisis de las líneas de subjetivación que rodean los pliegues a un conjunto de prácticas de sí, cuando este análisis puede remitir más bien a las maquinales sociales y deseantes que son condición de posibilidad de tales prácticas. Con esto aspiramos a demostrar, de forma breve, que el posestructuralismo contiene una pléyade de metodologías de gran utilidad para los problemas de las ciencias humanas, que tales metodologías pueden ser volcadas sobre problemas y preguntas actuales, siempre que contemos con cierta claridad sobre las herramientas que nos permiten hacer las reconfiguraciones necesarias para crear metodologías originales para cada cuestión específica.

Para fines de nuestra exposición, alteraremos el orden de los pliegues tal como es planteado por Deleuze. Básicamente, ubicaremos al primer pliegue (material) en tercer lugar, con lo que la relación de fuerza y el saber se convierten en el primero y segundo, respectivamente. La interioridad de espera se mantiene como cuarto y último pliegue. Se trata simplemente de que el pliegue vinculado de forma más íntima con el problema de la sexualidad, de la constitución de la *scientia sexualis* propia de las sociedades modernas, estudiado en la última etapa de la obra de Foucault, puede encontrar un mejor desarrollo una vez que se han explicitado los elementos centrales relativos al poder y la aleturgia.

Primer pliegue. El poder

No es pues universalizando la regla de su acción que, en esta forma de moral, el individux se constituye como sujeto ético; bien al

contrario, es mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona[223]

Una teoría posestructuralista del poder

El primer pliegue se refiere al poder, a la relación de fuerzas, al conjunto de estrategias que construyen la formación que Foucault llama diagrama. ¿En qué consiste básicamente la perspectiva foucaultiana del poder? Desde el sentido común podemos observar que la realidad política se caracteriza por la distribución entre los dominantes y los dominados; el poder sería esto que los dominantes poseen, que les permite hacer su voluntad, mientras que los dominados, al carecer de él, están situados en la impotencia. Se trata de la definición clásica, propia de la sociología weberiana y heredera de la filosofía política de Hobbes, en que el poder es la capacidad de imponer la voluntad propia sobre otrxs[224].

Para Foucault sería mucho más apropiado decir que el poder es la construcción misma de relaciones de fuerza en que los polos antagónicos son definidos. El poder no es lo que unos sujetos poseen y otros carecen, sino el conjunto de estrategias, de relaciones de fuerza en que tanto las subjetividades dominantes como dominadas cobran forma como elementos de una misma red. Por ejemplo, el poder patriarcal no radica simplemente en la violencia que las personas construidas socialmente como hombres ejercen sobre las mujeres, sino en la violencia sistemática de la heteronorma en que solo es posible vivir como hombres y mujeres. La crítica radical al patriarcado no se trata de la "emancipación de la mujer", que es una categoría esencializada cuya construcción en sí misma es una tecnología de poder patriarcal, sino en la abolición del sistema

[223] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres,* Siglo XII, Buenos Aires, 2010, p.61.

[224] Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, FCE, Ciudad de México, 2001, p.37.

sexo/genérico colonial y falócrata que hace de hombre y mujer significantes universales:

> Creo que la cuestión no está en considerar quién tendría más libertad, el hombre o la mujer, sino en circunscribir y problematizar el modelo que atraviesa, incluso en la actualidad, tanto la figura del hombre como la de la mujer; me refiero al falocratismo, de cuya lógica ambos son prisioneros[225].

En el adultocentrismo no se trata de la emancipación de lxs niñxs, sino de la deconstrucción de la ficción denominada infancia que es impuesta como una forma de esclavitud contemporánea a un enorme sector de la población mundial. Con respecto a la cuestión indígena, en *El sueño zapatista* Marcos hace énfasis en que la insurrección representa también para lxs indígenas un devenir radicalmente otrx:

> los insurgentes habían dejado de ser indígenas arcaicos, aplastados por la dependencia; tampoco eran comparsas neoindígenas en una representación posmoderna. Eran, son, indígenas modernos que han marcado sus distancias respecto de sus antiguas y carcomidas comunidades, buscando construir su propia historia y exigiendo ser reconocidos y respetados[226].

En cuanto a su lógica interna, esto no es indistinto de la forma en que teóricamente el proletariado se extingue en el momento en que la lucha comunista ha triunfado, debido a que, como señalaron con diferentes matices Althusser y después Deleuze, la crítica marxista tiene la forma de un análisis estructural de la dominación en la sociedad económica, aunque este análisis queda reducido al economicismo. Se trata de aplicar esta perspectiva estructural a todas las relaciones de dominación propias del CMI. Esta perspectiva foucaultiana del poder es un ejemplo de las incompatibilidades radicales de estas ontologías posestructuralistas con las formas hegemónicas de política identitaria y de pensamiento woke y

---

[225] Rolnik, Suely y Guattari, Félix. *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

[226] Subcomandante Marcos y Le bot, Yvon, El sueño zapatista, p.5. Disponible en: https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/PyF_revolucionarios_marxistas/Sueno_zapatista-Yvon_Le_Bot.pdf

neoliberal progre, centradas en la integración e inclusión abstractas bajo identidades reificadas que son funcionales a la reproducción de las relaciones de dominación existentes.

Señalemos algunas consecuencias de la perspectiva foucaultiana del poder: 1) No existe una relación lineal entre dominados y dominantes, entre víctimas y victimarios. Si bien lxs desposeidxs se encuentran en una concretitud muy diversa a las clases dominantes, no carecen para su emancipación de nada que los dominantes posean; 2) Las clases o estratos dominantes no son necesariamente individuxs "más libres" (si bien su margen de acción es muy distinto), a los individuxs dominantes, su capacidad de coacción sobre otros se vincula más con la reproducción de un horizonte deseante requerido por las jerarquías existentes que la imposición a otrxs de una voluntad construida libremente; 3) Emanciparse de una relación de poder no implica la simple inversión de papeles (la toma del poder), sino la transmutación de los valores que son condiciones de posibilidad de la reproducción de las divisiones políticas, sin esta transmutación la revolución terminará replicando el orden que deseaba trascender.

La perspectiva de Foucault no es solo diferente del humanismo liberal y del progresismo neoliberal, sino también de otros tipos de concepciones antropológicas y políticas surgidas en el sur global y en teorías críticas como, por ejemplo, la filosofía de la liberación. Para Dussel el problema de la ética comunicacional habermasiana radica básicamente en que no puede haber una auténtica intersubjetividad cuando el diálogo se da entre explotadores, cuando el diálogo excluye a priori a los desposeídos del mundo. No es el encuentro con un rostro de un otrx abstracto, como en Levinas, lo que abre incondicionalmente la puerta a la otredad, sino el encuentro singular con el rostro del desposeído que pone en cuestión el orden moral existente en el mundo[227].

Desde esta lógica, el pueblo posee una verdad sobre su explotación, que parece única y necesaria para el proceso de su

[227] Dussel, Enrique, Ética de la liberación, Trotta, Madrid, 1998, pp. 188 y ss.

emancipación. El explotado tiene el papel de sujeto privilegiado en el reconocimiento y denuncia de la violencia que lo interpela. Mientras estamos de acuerdo en que lxs explotadxs poseen verdades menores, invaluables para la construcción de prácticas de contrasubjetivación, no puede existir una garantía metafísica de que contenga el secreto oculto de la emancipación social. Dussel hace del pueblo un sujeto saber pleno, sin antagonismos en su ontología constitutiva, poseedor de una verdad que es absoluta al mismo tiempo que surge de la incompletud ontológica. En una entrevista en torno al concepto, dice:

> La potencia es una, es fuerte o es débil y desaparece; pero no puede ser perversa, en ese sentido decía Rousseau, y nunca ha sido bien interpretado, el pueblo no puede equivocarse, lo que el pueblo puede hacer es ser domesticado desde la potencia, o puede depolitizarse y, por lo tanto, debilitar su voluntad, pero eso no es equivocación, sino simplemente desaparecer, y por ello transformarse en un objeto pasivo del ejercicio de la dominación[228].

Encontramos en la ontología política de Dussel una estructura metateórica muy similar al posestructuralismo de la incompletud, si bien sus componentes se encuentran distribuidos de manera muy original. El pueblo es pueblo no por una verdad étnica, biológica ni sociohistórica, sino que, en tanto desposeído, el pueblo es el sujeto excluido constitutivamente del logos del mundo, en una posición estructural minoritaria con respecto al orden hegemónico. Hasta este punto, el pueblo guarda con respecto al logos una posición similar al sujeto barrado lacaniano. La diferencia es que en Dussel se trata de un sujeto colectivo y desde abajo, aunque esto mismo puede decirse del demos que es parte de la teoría del disenso de Ranciere:

> El pueblo, al mismo tiempo, siempre es más o menos que sí mismo. La gente de bien se divierte o se aflige con todas las manifestaciones de lo que para ella es fraude y usurpación: el demos es la mayoría en lugar de la asamblea, la asamblea en lugar de la comunidad, los pobres en nombre de la ciudad los aplausos a modo de aceptación, las

[228] Dussel, Enrique, "Pueblo, la categoría política más importante", en *Revista de filosofía y sociopolítica de la educación*, UNAM, Ciudad de México, no.2, año 1, 2005, p.7.

> piedras contadas en lugar de una decisión tomada. Pero todas estas manifestaciones de desigualdad del pueblo consigo mismo no son más que las monedas sueltas de una cuenta errónea fundamental: esa imposible igualdad de lo múltiple y el todo que produce la apropiación de la libertad como propia del pueblo[229].

Pero el concepto de pueblo no se reduce al sujeto colectivo barrado de Lacan, ni al *demos* de Rancière, que conforman, hasta cierto punto, un análisis formal de elementos abstractos estructurales. Para Dussel el pueblo siempre es una realidad concreta viva, una materialización actual e histórica de carne y espíritu del bloque social de los excluidos y oprimidos situados ante un reto político concreto (el pueblo hebreo, palestino, mexicano, etc.). Con todo en consideración, el concepto de Dussel nos parece aún más reducido que el de multitud de Negri y Hardt cuando se trata de dar cuenta del sujeto colectivo revolucionario del capitalismo mundial integrado, ya que reduce la multitud a su forma actual, a sus determinaciones presentes que son síntoma de la incompletud del sistema, minimizando los devenires virtuales en que la emancipación del pueblo consiste en abolirse a sí mismo, en un devenir otro necesario para la construcción de alternativas que no existen hoy ni en la conciencia ni en la práctica ni de los dominados ni de los dominantes. No resulta sorpresa que el concepto de Dussel, inspirado en los marxismos caribeños y en movimientos de liberación nacional del sur global que evidenciaron el reduccionismo ontológico y teleológico de la categoría marxista de clase, ponga todavía demasiado énfasis en una analítica a nivel molar de los Estados nación.

La subjetivación-gobernabilidad neoliberal

El diagrama de la sociedad neoliberal implica una mutación de la máquina abstracta del *Agón*[230], que ya hemos mencionado anteriormente y que encuentra su ejemplo más común en la sociedad

---

[229] Ranciere, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p.24.

[230] Infra p.16.

griega de los amigos. Pero ya no se trata de la sociedad de los amigos, sino de la sociedad de los competidores. Es la competitividad como pliegue de la subjetivación propia de la gobernabilidad liberal. Por un lado, el régimen de competencia implica una menor cercanía, intimidad, posibilidad de solidaridad, pero al mismo tiempo, implica una cobertura mucho más amplia, ya que no son solo los varones blancos propietarios quienes son considerados aptos para ser competidores. Esta amplitud se explica, puesto que mientras la sociedad de los amigos implicaba un criterio preponderantemente material de interioridad, la sociedad de la competencia depende más de un principio formal. El amigo es un yo otro; el competidor no requiere de tal identidad, es competidor por estar insertado con nosotrxs en la estructura misma de la competencia. Es un yo otro, pero no en aquello que me identifica ética y existencialmente, sino aquello que nos significa el juego en que coincidimos.

Existe una forma inconsciente de complicidad bajo la que un competidor cualquiera es un amigo virtual, como en todas esas formas en que a un desconocido se le interpela con un "Oye, amigo". No se trata de una mera forma de hablar, sino de una intuición colectiva de la forma en que, en la sociedad neoliberal de los extraños, todo amigx puede ser un extraño y todo amigx un extraño. Del mismo modo, en el *Agón* griego, todo amigx lo es en parte importante por ser virtualmente un rival.

El diagrama de la competitividad implica la universalización de la forma empresa como grilla de inteligibilidad que media la construcción de todas las relaciones sociales:

> Concretamente, en esta sociedad liberal donde el verdadero sujeto económico no es el hombre del intercambio, no es el consumidor ni el productor sino la empresa, en ese régimen económico y social en que la empresa no es una simple institución sino una manera de comportarse en el campo económico -En la forma de la competencia sobre la base de planes y proyectos, con objetivos, tácticas, etc.-[231]

Se trata de un régimen de existencia en que el valor de las posibilidades vitales y existenciales es medido por su capacidad de

[231] Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007, p.211.

situarse como un agente competente al interior no solo del marco económico, sino de los diferentes regímenes de semiotización que confluyen en el CMI. Toda interacción del individux con la sociedad puede conceptualizarse como inversión que tiene como función la optimización del *homo economicus* como empresario de sí mismo, como capital humano:

> Pero los neoliberales hacen notar que de hecho, lo que es preciso llamar inversión educativa, o en todo caso, los elementos que participan en la constitución de un capital humano, son mucho más amplios, mucho más numerosos que el mero aprendizaje escolar o el mero aprendizaje profesional. ¿Cuáles serán los componentes de esa inversión, lo que va a constituir una idoneidad-máquina? Experimentalmente, por observación, se sabe que está constituida, por ejemplo, por el tiempo que los padres consagran a sus hijos al margen de las simples actividades educativas propiamente dichas. Se sabe perfectamente que la cantidad de horas pasadas por una madre de familia junto a su hijo, cuando éste aún está en la cuna, serán muy importantes para la constitución de una idoneidad-máquina o, si se quiere, de un capital humano[232].

Es necesario precisar que la competitividad no debe ser entendida bajo la dimensión economicista. La experiencia existencial y estética de la vida como una matriz competitiva, y el horizonte de dueñidad colonial requerida para reproducirla, rebasan la figura de *homo economicus*. La competitividad es una semiótica abiertamente heteróclita y barroca. Bajo el neoliberalismo, la competitividad es *aspiracionismo,* un régimen de economía deseante caníbal en que uno es en función de que es más que lxs otrxs, tiene lo que otrxs no tienen, ha vivido en función de un principio de exclusividad. Podemos observar, por ejemplo, la forma en que, más allá de cualquier racionalidad económica, lxs sujetxs consumen la mayoría de sus recursos, tanto materiales como psíquicos, en la performatividad de las lógicas de exclusión de los universos inmateriales de la axiomática capitalista, aun al costo de la precarización propia y de todxs quienes les rodean. Se trata de performar la blanquitud, el ideal abstracto falócrata de completud,

[232] Ibid, pp. 269-270.

en que no se carece de nada, en que se es infinitamente visto sin la necesidad de devolver la mirada:

> El glamour de esta gente privilegiada y el hecho de que como seres mediáticos son inaccesibles por su propia naturaleza, es interpretado por el receptor como una señal de su superioridad. Como en cualquier relación perversa en la que el seducido idealiza la arrogante indiferencia del seductor —en lugar de verlo como signo de su miseria narcisística y su incapacidad de ser afectado por el otro—, el receptor/consumidor de estos personajes se siente descalificado y excluido del mundo de ellos. Identificado con este ser-de-imagen y tomándolo como modelo con la esperanza de que un día llegará a ser digno de pertenecer a su mundo, el consumidor comienza a desear parecérsele, poniéndose en una posición de sumisión y perpetua demanda de reconocimiento. Como ese deseo queda insatisfecho, por definición, la esperanza es de corta vida. El sentimiento de exclusión siempre retorna, y la subjetividad, para librarse de este sentimiento, se somete aún más, movilizando continuamente sus fuerzas a un grado más alto, en una carrera vertiginosa para encontrar mundos listos-para-usar para incorporarlos y concretarlos[233].

Como hemos señalado en un texto anterior[234], la tesis de Byung Chul Han sobre la sociedad del rendimiento[235] es solo parcialmente cierta, ya que la desaparición del "enemigo" bajo la figura del "rival", amigo bajo la bendición del capital y sus máximas de productividad, es solo relativa. El enemigo sigue existiendo plenamente bajo la forma de aquel que queda excluido *a priori* de la competencia por su incapacidad de insertarse en el marco material y semiótico de la competencia misma. Lxs discapacitados, neurodivergentes, anarquistas, antifascistas, homeless, indígenas que se niegan a renunciar a sus modos de vida, etc., quedan marcados como enemigos de la sociedad contra los que se lleva a cabo una guerra

---

[233] Rolnik, Suely, *Antropofagia zombie*, p.10. Disponible en: https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropzombie.pdf

[234] Gusana anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023.

[235] Byung Chul Han, *Tipología de la violencia*, Herder Barcelona, 2016, p. 189 y ss.

encubierta bajo los significantes del desarrollo. Esta lógica es elevada a nivel geopolítico en que naciones y regiones enteras son consideradas *shitholes* de indeseables, subhumanos, violadores, criminales, parásitos, etc., cuyas vidas ni siquiera merecen ser lloradas. Las distintas formas de poder descritas por Foucault —la soberanía, la disciplina y el poder— coexisten bajo una lógica fractálica. Cuando el control no sea suficiente, la disciplina entra en juego; cuando esta no basta, se recurrirá a la soberanía, Siempre es posible encontrar pequeños dispositivos de control al interior de la violencia soberana, pequeños dispositivos disciplinarios al interior de las dinámicas de control, etc. El diagrama de la competencia opera como una máquina abstracta que articula las diferentes modulaciones de la experiencia del poder; dependiendo de nuestra disponibilidad y capacidad para insertarnos dentro de la subjetivación de la empresa competitiva y su horizonte de la falocracia blanca, será el dispositivo de poder a nuestra medida, ya sea un penthouse en el Burj Khalifa, un centro de rehabilitación o una celda en el CECOT.

Segundo pliegue. El saber

> *Lo que llamamos interioridad cristiana es un modo particular de relación con uno mismo, que implica formas precisas de atención, de recelo, de desciframiento, de verbalización, de confesión, de autoacusación, de lucha contra las tentaciones, de renuncia, de lucha espiritual, etc. Y lo que se llama "exterioridad" de la moral antigua implica también el principio de un trabajo sobre uno mismo, pero de una forma muy distinta. La evaluación que se producirá, por lo demás con mucha lentitud, entre paganismo y cristianismo no consistirá en una interiorización progresiva de la regla, del acto y de la falta; operará más bien una reestructuración de las formas de relación con uno mismo y una transformación de las prácticas y técnicas sobre las que está relación se apoya.*[236].

[236] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres,* Siglo XII, Buenos Aires, 2010, p.61.

La episteme neoliberal

La originalidad de la teoría que Foucault construyó sobre el saber radica en el paso de la epistemología a la aleturgia. No es cuestión de preguntarnos por las condiciones en que, dentro de una máquina social, consideramos a un saber susceptible de verdad, sino de la forma en que se relaciona nuestro ser con la verdad, en que construimos una verdad sobre nosotrxs mismxs. No es un abandono de la epistemología, sino de una pregunta trascendental por las condiciones de una episteme dada desde la perspectiva de las relaciones de subjetivación[237]. El olvido que el saber produce un sujeto y presupone un horizonte de subjetivación, existente, por ejemplo, en los nuevos realismos o realismos especulativos, genera un retorno a la perspectiva precrítica de la epistemología.

Es necesario decir que dentro del campo de la aleturgia lo que llamamos en su sentido contemporáneo, ciencia, tiene un papel apenas marginal. El saber que la ciencia positiva produce poco realmente tiene que ver con la forma en que nos consideramos, devenimos sujetos. Incluso el saber propio de lo que llamamos tecnocracia no obtiene su legitimidad de las difusas nubes de pretensiones cientificistas que suelen envolverla, sino mucho más de su capacidad de proveer un saber concreto para las instancias de la gobernabilidad neoliberal. El tecnócrata es un técnico antes que un científico, y el técnico no es el operador de la verdad, sino de la disimulación objetiva.

Heidegger tenía razón al decir que la ciencia no piensa, y eso es hoy más verdad que nunca. La ciencia no tiene hoy ninguna capacidad o autonomía para determinar sus horizontes de creatividad e investigación. Las formas de ciencia con mayor posibilidad de ser desarrolladas son aquellas que se considera son más funcionales para la axiomática capitalista; tal es el caso de los actuales horizontes de la biotecnología, farmacéutica, inteligencia artificial, nanotecnología, ciencia de materiales, geoingeniería,

[237] Foucault, Michel, *El coraje de la Verdad*, FCE, Buenos Aires, 2010, p.19.

ciencias de la energía, física de semiconductores, etc. A nadie sorprende que los programas de estudio bajo los que hoy se forman los científicos eviten deliberadamente cualquier reflexión crítica sobre los proyectos políticos implícitos en las líneas de investigación existentes, sobre las decisiones políticas mediante las cuales las ciencias privilegian cierto tipo de saberes y minorizan otros. La formación cada vez más especializada en el campo científico tiene una doble función: al mismo tiempo que garantizan el movimiento marginal del progreso tecnológico extractivista, se construyen las condiciones para la conformación de un campo científico totalmente despolitizado, incapaz de tener una idea propia sobre las formas de resistencia ontológica y contrasubjetivación que cobran cada vez más relevancia en la guerra de subjetivación contemporánea. Esta es la razón por la que observamos que las comunidades científicas se movilizan casi exclusivamente bajo lógicas reaccionarias cuando sus privilegios se ven amenazados.

La ciencia, al servicio del neoliberalismo, del despojo, del extractivismo, del antropoceno misántropo que no solo instrumentaliza la biosfera al servicio del proyecto sexopetroracial, sino que también reduce los horizontes existenciales-éticos-estéticos de la multiplicidad humana a aquello asimilable dentro de este régimen deseante. La decisión de formar un criterio político propio sobre la función social de la ciencia en la sociedad no da como resultado una ciencia pura, libre de ideología, sino una ciencia que complacientemente reproduce las semióticas impuestas por los modos de vida del mercado y la falocracia. Si son posibles enunciados como los de Hawking[238], según los cuales la física de partículas viene a reemplazar lo que en otros tiempos se conoció como filosofía y ontología, no es por los prodigiosos avances de la ciencia física, ni por la enorme importancia de la ontología fisicalista en el imaginario de las sociedades actuales; se trata mucho más de que la ontología fisicalista reduccionista es un correlato ideal para la atomización neoliberal en que ya no es creíble ningún saber común

[238] Hawking, Stephen, *A brief story of time. From the big bang to black holes*, Bantam, Nueva York, 1990, p.178.

sobre el ser que genere compromisos colectivos éticos-estéticos-existenciales.

La ciencia contemporánea se ha mostrado incapaz de proporcionar marcos antropológicos relevantes para las producciones de subjetivaciones revolucionarias, por lo cual existe hoy un amplio movimiento para repudiar el discurso científico como discurso del amo. El crecimiento del movimiento terraplanista es uno de los ejemplos más nítidos de este tipo de reacciones. Si hoy hay cientos de miles de personas que se plantean la posibilidad de construir una vida libre y común bajo el repudio del corpus de la ciencia positivista occidental, es porque realmente este no aporta nada esencial a la vida de la mayoría de las personas. Hay algo profundamente fascista y reaccionario en no ser capaz de tolerar compartir el pan en paz con un terraplanista, al mismo tiempo que no representa problema alguno compartirlo con alguien que considera al capitalismo un sistema racional y defendible. Ambas perspectivas requieren un enorme nivel de estupidez y dogmatismo, pero incluso el terraplanismo nos parece al final del día más inofensivo que la apología de la economía de mercado. Bajo el modelo de la ciencia privatizada, neoliberal e hiperespecializada, la ciencia es una caja negra. La cotidianidad consiste en la interacción y dependencia de sistemas, dispositivos, heurísticas, que, pese a conocer intuitivamente cómo operarlas, no sabemos en realidad la forma en que funcionan. Este componente no es accidental, sino que juega una funcionalidad concreta que despolitiza las tecnomaquinas que construyen los entramados de la convivialidad común.

La aleturgia neoliberal

La economía deseante cínica y la inmanencia de la disimulación objetiva nos parecen los conceptos más relevantes para aproximarnos a la aleturgia neoliberal. Tanto en Anti-Edipo como en Derrames se propone abandonar conceptos como ideología en favor de otros como el de disimulación objetiva, que permitiría entender de una manera más precisa el ejercicio inmanente del poder en las sociedades capitalistas. Lamentablemente, este concepto jamás fue

teorizado con suficiente claridad; más aún, el principal ejemplo en torno al que se desarrolló, el de la distinción entre la moneda poder de cambio y la moneda estructura de financiamiento desarrollado por economistas posmarxistas como Bruhnoff, parece introducir en el análisis una tendencia economicista que dificulta insertarnos en el análisis de la subjetivación:

> En el capitalismo, sería falso decir que hay dos formas de dinero, pero es necesario decir que la forma dinero funciona bajo dos formas: financiamientos y rentas. Flujos de financiamientos y flujos de rentas están fundamentalmente ligados el uno al otro por un tipo de relación diferencial, puesto que forman parte del sistema de relaciones diferenciales que son la base del capitalismo. Un tal sistema -el dinero bajo sus dos formas y las relaciones establecidas entre ellas- no puede funcionar mis que a condición de proyectar una especie de principio ficticio de homogeneidad entre las dos formas, entre las dos figuras. Los flujos de financiamiento y los flujos de rentas son de tal naturaleza que, en sus relaciones, deben proyectar una imagen aparente de su convertibilidad bajo la forma «tasa de interés único» u «oro convertible»[239].

Tratemos de clarificar un poco estas nociones. Hay episodios de Shark Tank México que lo explican mejor, o más bien, lo muestran. Desde la primera temporada de este programa, se observó una dinámica que se volvía común: los emprendedores llegaban con valuaciones que los tiburones consideraban exorbitantes, usualmente proporcionadas por asesores financieros. El principal argumento es que estas valuaciones no eran congruentes con lo que mostraban indicadores de rentabilidad operativa como la EBITDA. En algunos casos, los tiburones se encontraban con que estas valuaciones estaban respaldadas por rondas de inversión en las que fondos extranjeros de capital de riesgo habían participado. Los tiburones en repetidas ocasiones mostraron aversión a este tipo de procesos de valorización, al que llamaban "ronditis", en que, sin dar muestras claras de un crecimiento orgánico sustentable, el valor de las empresas, como por arte de magia, no cesaba de crecer. Lo que

[239] Gilles, *Derrames. Capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005, p.121.

este fenómeno mostraba que en realidad los tiburones eran en realidad peces gato mojigatas, poco familiarizados desde su boomerismo con el nivel de solipsismo que el capital como estructura de financiamiento alcanza hoy en las manos de los fondos de inversión más grandes a nivel mundial. En un nivel más profundo, se trata del choque entre dos lógicas de valoración propias de dos tipos diferentes de funciones de la monera

No es la misma moneda la que está en nuestros bolsillos y la que está en estos fondos de inversión. La determinación a nivel económico no está necesariamente en la cantidad de dinero que se tiene, sino en los mecanismos y lógicas de especulación en los que la moneda puede ser instrumentalizada de formas complejas como un dispositivo de control social. La moneda como estructura de financiamiento no compra bienes o servicios, sino tiempo, futuro, realidad. Incluso, la moneda como estructura de financiamiento tiene el poder de valorarse a sí misma mediante la creación de burbujas especulativas en que la disposición de los inversores es suficiente respaldo para que el mercado acepte como realidad objetiva la valuación:

> No es la misma moneda la que entra y sale de una empresa, y la que entra y sale del bolsillo del asalariado. Una vez más, aunque parezca que son convertibles una en la otra -y lo extraño es que objetivamente lo son, aunque eso no cambia en nada su diferencia de naturaleza - no son de la misma potencia. Una es verdaderamente un signo de potencia económica, la otra no es nada, es literalmente el signo de impotencia del asalariado[240].

El capital ficticio produce su propio movimiento como objetivación social real. No hay nada de ideología, sino una estrategización real del campo social.

Tratemos de construir un ejemplo nuevo a partir de un espacio totalmente diferente, el campo educativo. Un profesor humanista neoliberal se ufana en decir que la educación es una actividad permanente, que enriquece todas las formas de la experiencia humana, ¿Pero de qué educación se está hablando exactamente? Entendemos la diferencia que plantean autores como

[240] Ibid, p. 67.

Freire distingue, por un lado, educación bancaria, educación para la reproducción de jerarquías, y por el otro lado, educación para la liberación, pero es necesario precisar que ninguna educación bancaria sobreviviría si no fuera porque en algún nivel es capaz de mostrarse como llena de utopías, de sueños, de un amor infinito por el género humano; al mismo tiempo, ninguna educación es emancipadora si es tan radicalmente revolucionaria que no nos inserta como reproductores funcionales dentro de al menos algunas relaciones sociales existentes.

En última instancia, incluso el estudiante precario que entra a la universidad bajo la esperanza de acceder a algún grado de movilidad social, ve la educación bancaria como una educación socialmente transformadora que permitirá construir una vida más digna para él y sus seres amados. En muchos casos, y bajo la brutal atomización y misantropía del diagrama de la competencia neoliberal, esta es la mayor forma de transformación social a la que podemos aspirar de forma realista. En esto consiste, en su forma más básica, la disimulación objetiva; no se trata de que se nos engaña diciéndonos que la educación bancaria es emancipadora, que tengamos una falsa conciencia de ello, sino de que bajo las condiciones objetivas que vivimos bajo el capital, vivimos objetivamente esta forma de educación como emancipadora.

Lxs alumnxs comprometidos suelen recordar con cariñx a aquellxs profesorxs "diferentes" que abandonan el formalismo para introducir ideas críticas o revolucionarias, para mostrarnos cómo el proceso en el que estábamos insertos podía ser capaz de transformar al mundo, o al menos para mostrar un aprendizaje fundado en un deseo auténtico y "puro" por el saber, y no en la expectativa de un mejor puesto de trabajo y un mejor salario. En muchos sentidos, se puede decir que este tipo de experiencias son una forma muy efectiva de disidencia controlada. Es muy común que estxs profesorxs que sostienen ideas tan radicales y críticas sobre los temas que enseñan, expresen al mismo tiempo ideas bastante conservadoras sobre los problemas políticos y administrativos de las universidades en que enseñan. Esto no es de extrañarse, ya que la disidencia contra las autoridades administrativas es en todo el mundo, hasta el día de hoy,

severamente castigada y perseguida. El profesorado crítico, la enorme mayoría de las veces, no está organizado para la revolución de la universidad, ni siquiera para la lucha concreta por la mejora de las condiciones materiales tanto para docentes como alumnos, y los que lo están, pronto serán echados de las instituciones de las que forman parte. Formar parte del aparato educativo implica, en algún nivel, ser parte funcional de la reproducción del *status quo*.

Es posible que, desde cierta perspectiva, no exista algo así como una educación revolucionaria; tal cosa sería más bien des-educación, desaprendizaje. Más allá de esto existe, bajo la forma del acto de aprendizaje, dos flujos diferenciales, el de la educación reproductora y el de la educación transformadora. En la ausencia de procesos colectivos de des-educación, la búsqueda de aprendizaje transformador obliga a los sujetos a aproximarse a las lógicas, aparatos y metodologías de la educación reproductora. En este sentido es que la educación reaccionaria disimula objetivamente ser educación revolucionaria.

¿Qué hay con respecto al cinismo? Bajo la gobernabilidad neoliberal hay un sentido en el que ya lo sabemos todo, nada se oculta, todo yace a plena vista.

Emerge una discusión; un interlocutor insiste en las pruebas de que los nuevos políticos, supuestamente diferentes, han incurrido en las mismas prácticas de corrupción de quienes se supone se diferenciaban; el otro insiste en los criterios bajo los que son distintos; poco a poco empieza a usar los mismos argumentos que se usaban para defender a los políticos previos, los cuales en su momento, le parecían absurdos. Al final la discusión se acalora y el segundo interlocutor revienta y dice algo como: Pero bueno, que todos los políticos son corruptos en ciertas formas, ¡vaya descubrimiento tan brillante el que has hecho! El poder corrompe, el Estado necesita mentir para sobrevivir, el lujo seduce; quien tiene oportunidad de aprovecharse, de abusar del otrx, lo hará, etc. ¡Gran cosa! Se trata de perogrulladas que ya todos conocemos. Pero, a menos que aceptemos la existencia de una naturaleza humana inmutable, ¿cómo es que aceptamos el hecho de que no existan procesos colectivos para transformar el concepto de los humanos

hasta que estas atrocidades dejen de ser obviedades? Si rechazamos que existe una naturaleza humana inmutable y que un cambio de este tipo es posible, ¿cómo es que no es este el principal proyecto colectivo al que estamos dedicando nuestra existencia?

> Ya no es la edad del terror ni de la crueldad, sino la edad del cinismo, que viene acompañada por una extraña piedad (ambos constituyen el humanismo: el cinismo es la inmanencia física del campo social, y la piedad, el mantenimiento de un Urstaat espiritualizado; el cinismo es el capital como medio para arrebatar el excedente de trabajo, pero la piedad es ese mismo capital como capital-Dios del que parece que emanan todas las fuerzas de trabajo). Esta edad del cinismo es la de la acumulación de capital, es ella la que implica tiempo, precisamente para la conjunción de todos los flujos descodificados y des-territorializados[241].

El problema del cinismo en el capitalismo ya ha sido abordado ampliamente. En su *crítica de la razón cínica*[242] Sloterdijk conceptualiza que el cinismo moderno (Zynizmus) representa "la falsa conciencia ilustrada", forma de conciencia que, aunque reconoce el fracaso de los ideales ilustrados, continúa funcionando dentro de sus estructuras sin esperanza de transformación. Se trata más que de una ideología individual, de un "diagnóstico de época" que caracteriza la modernidad tardía y que se opone al cinismo antiguo (*Kynizmus*), el cual, mediante la corporalidad, la risa y la insolencia, denunciaba la incompletud del poder. En un movimiento relativamente similar, Žižek ve en el cinismo una descripción adecuada del funcionamiento ideológico, mediante la mutación de la clásica fórmula marxista "no lo saben, pero lo hacen" por "lo saben, pero lo hacen de todos modos". La diferencia principal radica en que para Žižek el cinismo orientado a explicitar la incompletud del poder no es necesariamente subversivo, ya que puede operar como una defensa perversa que permite al sujeto mantener distancia de sus propias acciones, actuando éticamente a nivel simbólico mientras participa

---

[241] Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 232.

[242] Cfr. Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2019.

materialmente en estructuras de explotación, lo que es cierto, pero mantiene el cinismo al nivel de una estructura de la conciencia.

La diferencia con D&G radica en que el cinismo no es una ideología, sino una economía deseante producida material e inmanentemente por la lógica del poder. El capital como naturaleza naturante produce activamente una naturaleza humana que es vivida de forma real como universal antropológico. En el contexto del capitalismo, la única forma de no ser cínico es ser esquizofrénico, es decir, no creer en lo real.

Tercer pliegue. La sexualidad.

A menudo se dice que no hemos sido capaces de imaginar placeres nuevos. Al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer[243].

Scientia sexualis

Deleuze llama pliegue material a aquel referente a la producción de un orden de diferencia sexual dada. En su obra, Foucault da cuenta de tres pliegues materiales que fueron elaborados en su proyecto de historia de la sexualidad: la aphrodisia, la carne y la scientia sexualis. La primera refiere al mundo grecorromano antiguo, la segunda al cristianismo y la tercera a la modernidad capitalista.

La aphrodisia se refiere al uso o gestión de los placeres, en el marco más amplio de construcción de una estética de la existencia mediante la moderación y el control de sí, una *Ars erotica*. Así, por ejemplo, Foucault pone en el segundo volumen de su historia de la

[243] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Barcelona, 2010, p. 83.

sexualidad, énfasis en la forma en que para los griegos el deseo homosexual entre no hombres no era "innatural" como lo era para la visión cristiana, sino algo que podía indicar una relación desmedida con los placeres en la que el sujeto no desarrollaba la relación consigo mismo más virtuosa posible. No se trataba necesariamente de que existieron prácticas inherentes reprobables o inmorales, sino de prácticas inadecuadas y momentos inadecuados para una determinada estetización de la existencia. Esto no significa que la ars erotica no conociera las privaciones y la ascesis que luego sería retomada por el cristianismo, sino que estas remiten a un conjunto de prácticas de sí muy diverso:

> Para tomar la forma de una conducta racional y moralmente aceptable, (los placeres del cuerpo) apelan a una puesta en juego de una estrategia de la mesura y del momento, de la cantidad y de la oportunidad, y esto tiende, buscando su punto de perfección y su término, a un exacto dominio de sí en el que el sujeto es "más fuerte" que sí mismo hasta en el ejercicio del poder que ejerce sobre los demás. Ahora bien, la exigencia de austeridad implicada con la constitución de este sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos y cada uno deberíamos someternos, sino más bien como un principio de estilización de la conducta para quienes quieren dar a su existencia la forma más bella y cumplida posible[244].

Para este pliegue, una vez más es requerida la crítica de la hipótesis represiva de Foucault, para quien la scientia sexualis moderna victoriana no consiste en un silencio sobre el sexo, sino en una profunda proliferación discursiva con efectos sociales y políticos particularmente característicos[245]. No se trata de no hablar del sexo, sino de hablar infinitamente de él, pero de una forma extremadamente particular en que se encuentra casi totalmente separado de sus múltiples papeles posibles en los procesos de devenires revolucionarios singulares y colectivos.

---

[244] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres,* Siglo XII, Buenos Aires, 2010, p.227.

[245] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Barcelona, 2010, pp. 23 y ss.

Lo más curioso de este régimen es la forma en que, frente a la superficial oposición entre el periodo represivo que inauguraron los victorianos y el explosivo periodo de la liberación sexual a partir de los sesentas, constatamos que seguimos a grandes rasgos bajo el mismo inconsciente, los mismos conceptos, los mismos fantasmas. Podemos observar lo que podemos llamar el paradigma transmediático de la *scientia sexualis* HBO. Esta casa productora de televisión por cable, y hoy plataforma de servicio de streaming, es percibida según la lógica cultural hegemónica, como una empresa que mostró la capacidad de producir series televisivas adultas, profundas y complejas, que rivalizaban en estos aspectos con las más ambiciosas obras cinematográficas (Entre las series que podemos incluir como supuestamente características de esto tenemos a Los sopranos, Game of thrones, The wire, Sex and the city, Succesion, True blood, Euphoria, etc.) Al ver cualquiera de estos contenidos nos damos cuenta de que perspectiva "adulta, madura y compleja"m significa simplemente mostrar una y otra y otra vez las desventuras sisifeanas de un puñado de neuróticos heteronormados u homonormados, adictos al sexo. El sexo es el milagro que estamos condenados a sufrir; el deseo es la fuente y la solución de todos los problemas. Esto es lo que Edipo, en su noción estructural, estar destinados a vivir como natural un deseo que, por su opacidad, es siempre potencialmente autodestructivo, la tragedia de ser como polillas inevitablemente atraídas por una flama que inevitablemente nos consumirá. El placer de contar y exhibir por doquier la estructura neurótica de nuestro deseo es lo que Foucault consideraba la ars erotica correlativa de nuestra *scientia sexualis*[246].

Avanzando un poco hacia el siglo XX, particularmente hacia la pedagogía sexual que cobra forma, por ejemplo, a partir de Hirschfeld o Klein, el concepto central desarrollado, la *scientia sexualis* es "la vida sexual" como sexualidad absolutamente privatizada. La *scientia sexualis* establece un corte tajante entre la sexualidad y el resto de las esferas de la vida humana. Siempre que

[246] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Barcelona, 2010, p.83.

no se cometa ningún ilícito y se mantenga en prudente discreción de la confesión indiscreta, unx puede vivirla "en plena libertad". Se asume el fundamentalismo de un libre mercado sexual, en que el acuerdo contractual de los sujetos, asumidos como plenos e idénticos a sí mismos, basta para eliminar toda violencia, ya que es algo que "se ha elegido libremente entre las partes". El sexo es quizás aquello que es más público y, al mismo tiempo, eso sobre lo que no sabemos prácticamente absolutamente nada (más allá de las meta-redundancias de la novela normativa edípica).

La modelo, influencer y actriz porno Bonnie Blue recientemente ha propuesto ser la atracción de un *"petting zoo";* la dinámica consiste en ser atada mientras una centena de hombres hacen lo que deseen usando su cuerpo sin límite. Blue ha sido clara en que, si bien bajo su discurso este tipo de prácticas le resultan empoderadoras, pueden no necesariamente serlo para otras mujeres. Por supuesto, bajo la scientia sexualis, el individux tiene un derecho soberano e inalienable de decretar lo que es empoderador para él; existe un contrato implícito de que puede exigir que nadie cuestione esta soberanía al mismo tiempo que se respete la del resto de átomos sociales. El petting zoo de Bonnie Blue reavivó el eterno debate sobre si el ejercicio de una sexualidad libre, en el contexto de una sexualidad heteronormada, falocéntrica, falocrática, definida por la cultura de la violación, puede considerarse una forma de empoderamiento o no es más que la reproducción de la vieja violencia patriarcal de siempre. Se trata aquí del tema foucaultiano en que la represión y la liberación no son más que dos posiciones co-extensivas del mismo campo estratégico.

Habitamos un mundo en que aún es muy cotidiano lo que llamamos desde el sentido común "represión sexual"; por ejemplo, aún es común que en un aula de clases la palabra pene o algún chiste sexual detonen carcajadas, pero contrario a lo que parecería, el sujeto maduro que afirma su sexualidad de una con seguridad y precisión clínica no es realmente subversivo al interior de este sistema. Una escena de Sex education, muestra un salón de clases en el que un estudiante pregunta sobre la forma de realizar enemas como preparación para el sexo anal, frente a lo que Erick, chico negro

homosexual aún inseguro con proyectar su orientación abiertamente, se ríe incómodamente. Para su sorpresa, Rahim, un atractivo estudiante francés de intercambio que ya había llamado su atención antes, y quien parece no entender el motivo de risa, se ofrece para pasar al pizarrón a explicar detalladamente el procedimiento. Esta serie, conocida por su abordaje progresista de la sexualidad adolescente, inconscientemente replica el siguiente pasaje con el que Foucault ilustra irónicamente el ideal emancipadora de la *scientia sexualis:*

> Para mostrar el éxito de la educación sexual que se daba a sus alumnos, Basedow invitó a los notables de Alemania (Goethe fue uno de los pocos que declinó la invitación). Ante el público reunido, uno de los profesores, Wolke, planteó a los alumnos preguntas escogidas acerca de los misterios del sexo, del nacimiento, de la procreación: les hizo comentar grabados que representaban a una mujer encinta, una pareja, una cuna. Las respuestas fueron inteligentes, sin vergüenza, sin desazón. No las perturbó ninguna risa chocante, salvo, precisamente, de parte de un público adultx más pueril que los niñxs y al que Wolke reprendió severamente. Por último se aplaudió a aquellos jovencitos mofletudos que, frente a los mayores, tejieron con hábil saber las guirnaldas del discurso y del sexo[247].

Toda la serie Sex education es muy ilustrativa de aquello a lo que Foucault se refería con la *scientia sexualis*. La serie gira sobre una preparatoria en que el protagonista, Otis, adolescente clase mediero e hijo de una reconocida sexóloga, decide ayudar a Meave, una chica de la que está enamorado, a conseguir dinero mediante la apertura de una clínica improvisada de terapia sexual en los baños de escuela, aprovechando todo el saber que ha adquirido de las charlas con su madre. Uno de los elementos centrales de la *scientia sexualis* es la confesión como instancia privilegiada para obtener la verdad del sexo; en este caso, la clínica de Otis es un dispositivo de confesión en el que lxs estudiantes acuden a dar cuenta de sí mismos. El "éxito" de la terapia depende de la veracidad y exhaustividad de la confesión. Lo que llama la atención es que los problemas sexuales de todos los

---

[247] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Barcelona, 2010 p. 30.

personajes siempre pueden resolverse con el hecho de que estos acepten de una manera abierta la individualidad de sus deseos sexuales, "aceptarse a uno mismo". Por esta razón, a nivel del universo simbólico que plantea la serie, existen ingenuidades, descuido o actitudes problemáticas corregibles, pero no violencia sexual, ya sea individual o estructural. Los problemas sexuales jamás son el síntoma de problemas sociales y políticos más profundos que tendrían que ser resueltos no a nivel del diálogo, sino de la economía política. Al mismo tiempo, los deseos individuales son simplemente expresiones naturales de nuestras singularidades vitales, no construcciones performativas atravesadas permanentemente por violencia de clase, raza, género, capacitismo, etc.

Revolución molecular Cuir

La principal limitante de la analítica de la *scientia sexualis* foucaultiana es obvia; se trata de la ausencia de un cuestionamiento hacia los mecanismos de imposición de una heteronorma obligatoria. Es necesario decir que no hay nada de natural en la heteronorma, no existe nada natural en ninguna forma de lo que llamamos deseo sexual, el cual, como cualquier otro tipo de deseo, implica siempre una síntesis de elementos heterogéneos, una determinación de lo real que no se encuentra presupuesta bajo modelos previos y universales. La heteronorma es, ante todo, una estrategia política, una dimensión de la gobernabilidad.

Estas ideas tienen una serie de consecuencias que no son fácilmente asimilables para el sentido común actual en torno a la sexualidad. El discurso actual liberal de la tolerancia sexual parte no de cuestionar el proceso en que una forma de deseo sexual es considerada natural, sino de democratizar los distintos tipos de deseo que tienen acceso a este estatus político. Durante mucho tiempo se ha defendido la idea de que la homosexualidad tiene su origen en factores biológicos (I was born this way), como una estrategia sociopolítica de confrontación directa contra la persecución y la patologización. Se trataba de nulificar la idea de que ser gay es "una elección", lo que significaría que es algo que depende

totalmente de la voluntad del sujeto, y que alguien podría dejar de ser gay solo con proponeserlo con la suficiente fuerza, con estar dispuesto a hacer lo necesario para ser heterosexual, idea que fue el fundamento de las formas de tortura que recibieron el nombre de terapias de conversión. Sin embargo, esta estrategia tiene un costo político enorme: reforzar la idea de que el deseo "normal" debe tener una base biológica y natural. Concede el terreno epistemológico de la heteronorma.

Pese a que toda investigación que busca rastrear los orígenes biológicos del deseo (por ejemplo, la búsqueda del gen gay), ha resultado profundamente inconclusa, puesto que esta búsqueda en sí misma es un callejón sin salida, existe un imperativo de corrección política que impide cuestionar el axioma de la naturalidad del deseo bajo la idea de que esto implicaría un riesgo injustificable de caer en una retórica discriminatoria. Sin embargo, se trata de una falsa dicotomía; la mayoría de los factores que determinan la subjetivación de un individux no radican ni en su realidad biológica ni en el voluntarismo de su consciencia psicológica, sino en la inserción dentro de máquinas deseantes y sociales que conforman el inconsciente ontológico en que los individuxs se significan a sí mismos. Virtualmente, todxs somos pansexuales, cuirs. Cualquier ser humano es capaz de experimentar deseo homosexual, heterosexual o de cualquier otro tipo, dependiendo de los agenciamientos sociales en los que esté inserto. Somos molarmente, estadísticamente, hombres, mujeres, heterosexuales, homosexuales o cualquier identidad fija que elijamos suscribir, pero molecularmente contenemos todas las posibilidades de una sexualidad que va más allá de lo humano:

> Por todas partes una transexualidad microscópica, que hace que la mujer contenga tantos hombres como el hombre, y el hombre, mujeres, capaces de entrar unos en otros, unos con otros, en relaciones de producción de deseo que trastocan el orden estadístico de los sexos. Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil. Eso es, las máquinas deseantes o el sexo no

humano: no uno ni siquiera dos sexos, sino n... sexos[248].

Resulta una extrema sobresimplificación decir que si cada vez existen más personas que se identifican como gays o trans, se debe a que cada vez existen más las condiciones para descubrir y vivir lo que realmente somos. No es descabellado imaginar que hoy devienen homosexuales (al igual que heterosexuales) personas que bajo otros regímenes de deseo no habrían tenido oportunidad de intuir, ni mucho menos explorar la vivencia de estas líneas de deseo. Tampoco es descabellado imaginar que, bajo una formación social deseante adecuada, la mayoría de las personas se identificarían cómodamente al interior de la homosexualidad.

Reconozcamos que la normalidad heterosexual requiere una increíble cantidad de violencia, de un infinito rizoma de dispositivos de culpa, ansia y placer en los que el deseo es meticulosamente esculpido para servir a un conjunto de fines extremadamente delimitados e infinitamente pobres en comparación con la cartografía virtual de lo que llamamos deseo. No se trata del control de la fuerza de trabajo, sino de la imposición de la heteronorma y su régimen farmacopornográfico mediante la gestión productiva de la *potentia guadendi*:

> Se trata de la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo. Esta potencia es una capacidad indeterminada, no tiene genera, no es ni femenina ni masculina, ni humana ni animal, ni animada ni inanimada, no se dirige primariamente a lo femenino ni a lo masculino, no conoce la diferencia entre heterosexualidad y homosexualidad, no diferencia entre el objeto y el sujeto, no sabe tampoco la diferencia entre ser excita do, excitar o excitarse-con. No privilegia un órgano sobre otro: el pene no posee más fuerza orgásmica que la vagina, el ojo o el dedo de un pie[249].

En la modelación heteronormada neoliberal no cabe duda de que lo que llamamos hombre y mujer son construcciones enteramente pornográficas, cuyos gestos, posturas, movimientos, afectos, deseos,

---

[248] Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 305.

[249] Preciado, Paul, *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Espasa Calpe, Madrid, 2008, p.38.

dudas, inseguridades, etc., son meticulosamente maquilados desde un complejo sistema mediático, médico-farmacéutico y psicopedagógico. No se trata de la producción audiovisual que hoy conocemos como pornografía, la cual es solo una pequeña parte de este agenciamiento de poder; se trata de todo el aparato transmediático que abarca desde el cine de arte más sofisticado hasta el espectáculo más cínico, pasando por nuestras conversaciones cotidianas con amigos y nuestras interacciones con todo tipo de productos. La pornografía no debe entenderse únicamente como mercancía audiovisual explícita, sino como un régimen de visibilidad y de inteligibilidad del deseo. Su función es la de ser una fábrica de fantasías donde se codifica qué cuerpos importan, qué gestos pueden vivirse excitantes y qué formas de placer merecen anhelar ser experimentadas. Se trata de todos los agenciamientos que normalizan el deseo prostituyente, la idea de dominación, propiedad y dominio como horizonte último de toda interacción íntima humana, de la genitalidad como significante maestro de la satisfacción y plenitud humana. Es la estructura pornográfica que se encuentra ya instalada en nuestras fantasías más privadas cuando cerramos los ojos queriendo escapar tan lejos como sea posible de aquello que llamamos realidad. La pornografía es en esencia todo lo que compone el complejo afectivo transmediático en que yace la promesa de ser revelado "todo eso que siempre quiso saber sobre el sexo". Promesa vacía que obstaculiza pensar que quizás no hemos comenzado a pensar realmente eso que llamamos sexualidad, aun si no hacemos otra cosa que hablar de ello.

Desde el paradigma moderno del deseo, existen ya listos los mecanismos de captura necesarios para re-territorializar todo lo que escapa de la heteronorma. Se trata de una democracia liberal de las identidades sexuales abstractas. Se puede aceptar que el deseo homosexual es tan natural como el heterosexual, siempre que lxs homosexuales acepten ser dóciles y funcionales ciudadanxs, consumidorxs, trabajadorxs, estudiantes, empresarixs de sí mismxs, etc. En esto a lo que se refiere Deleuze cuando conceptualiza el capitalismo como axiomática: un deseo que originalmente se presentaba como aparentemente inasimilable por su lógica

productiva, es integrado como nuevo axioma siempre que pueda ser asimilado e integrado en la forma de nuevas relaciones sociales coherentes con la servidumbre maquínica del CMI. Bajo la *scientia sexualis* neoliberal, la heteronorma obligatoria tiene como correlato la homonormatividad[250], ambas forman parte de una estrategia somatopolítica del mismo modo en que existe una correlación entre la represión y la liberación sexual. K. Puar acuñó el concepto de homonacionalismo[251] para referirse a un horizonte de subjetivación, una división internacional del trabajo deseante, en el que las naciones modernas occidentales se presentan como progresistas en materia de derechos LGBTIQ+, al mismo tiempo que proyectan una superioridad moral mediante la construcción del sur global, particularmente el mundo árabe, como un otro monstruoso, subhumano, homófobo y bárbaro que requiere ser civilizado. Un ejemplo paradigmático es la retórica *pinkwashing* de Estados como Israel, que al mismo tiempo que comete un genocidio contra lxs palestinxs, obviamente incluidxs todxs lxs que pertenecen a disidencias sexogenéricas, se presentan como un paraíso LGBTIQ+ en la región, bajo la imagen del soldado moderno israelí gay y deconstruido.

Al mismo tiempo, la administración de Trump emite una orden ejecutiva en que se declara que solo existe el sexo biológico y en que se elimina la perspectiva de género como axioma de gobernabilidad. Al día de hoy, los legisladores republicanos comienzan a discutir si sería necesario eliminar la posibilidad de matrimonios del mismo sexo. La posibilidad de discutir el componente social del género se conceptualiza como una amenaza civilizatoria a los valores humanos fundamentales que debe ser

[250] Cfr. Duggan, Lisa, "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism", en Russ Castronovo y Dana D. Nelson (eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 175-194.

[251] Cfr. K. Puar, Jasbir, *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times*, Duke University Press, Londres, 2007.

destruida a toda costa[252]. Trump y Netanyahu representan dos polos bajo lo que queda forcluido es la posibilidad de una revolución molecular cuir desde el sur global.

Ser cuir significa, ante todo, rechazar la premisa de la identidad, resistir frente a la idea de que debemos en algún momento ser un sujeto formado, con una visión fija del mundo. Que debemos dedicar toda nuestra vida a un mismo conjunto de actividades, bajo las mismas relaciones sociales, los mismos ideales políticos, las mismas formas de amar y de entender el deseo, el cuerpo. Es imposible ser cuir, desear la abolición del sistema sexo-género, sin al mismo tiempo ser antifascista, anarquista, antitrabajo, neurodivergente, punk, antipunitivista, etc. Ser cuir significa ser un enemigo abierto de lo que hoy llamamos sociedad.

Cuarto pliegue. Interioridad de espera

> *El cuarto aspecto es: ¿cuál es la especie de ser al cual aspiramos cuando nos comportamos de una manera moral? Por ejemplo, nos convertiremos en puros, o en inmortales, o en libres, o en amos de nosotros mismos y otras formulaciones de este tipo. Es esto lo que yo llamo el telos (teleologie). En lo que llamamos moral existe una conducta efectiva de la gente, hay códigos y hay esta especie de relaciones de uno mismo con estos cuatro aspectos[253].*

Singularidad

El individux anhela la libertad bajo la forma de aspirar a ser la mejor versión de sí mismo: la más exitosa, auténtica, atractiva, autosuficiente, fitness, etc. Desea vivir su *prime*. El

[252] Butler, Judith, *¿Quién teme al género?,* Paidós, Barcelona, 2024, pp. 51-90.

[253] L. Dreyfus, Hubert y Rabinow Paul, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 273.

neoliberalismo ha convertido el deseo de singularización en un axioma asimilable al modo de vida capitalista. Se permite e incluso se alienta la singularización siempre que su objeto sea el individux liberal atomizado del capital, privado de cualquier deseo de organizarse colectivamente para una transformación estructural de la realidad. Es la consolidación del self nómada como subjetividad neoliberal:

> La experimentación que había sido realizada colectivamente durante los años 60 y principios de los 70 con el fin de alcanzar la emancipación del patrón de subjetividad dominante se tornó indistinguible de la incorporación de las políticas de subjetivación emergentes bajo el capitalismo cognitivo. El self con su carácter nómada sigue activo, más pierde su fuerza crítica. Muchos de los protagonistas de estos movimientos de décadas previas cayeron en una trampa: deslumbrados por la celebración de su fuerza creativa y de su postura transgresora y experimental que antes había sido estigmatizada y marginada, deslumbrados también por su imagen prestigiosa en los medios y por sus altos salarios, se volvieron los creadores de los mundos producidos por el capital[254].

Se trata de optimizar biopolíticamente la vida mediante wearables como el Apple Watch o el Oura Ring, dispositivos que permiten monitorear la calidad del sueño, el número de pasos dados o la variabilidad del ritmo cardíaco. También se recurre a dietas paleo o keto para la optimización metabólica, o a nootrópicos para hackear la productividad cerebral. Se busca obtener el cuerpo perfecto mediante rutinas de CrossFit o HIIT diseñadas para conseguir un físico atléticamente atractivo, o borrar cualquier imperfección mediante cirugía plástica, ortodoncia invisible y rutinas de cuidado facial de diez pasos.

Desde 2010, primero en foros incels y luego en contextos mucho más amplios, comenzó a ganar impulso un conjunto de prácticas de sí denominado *looksmaxxing*. Este plantea la conciliación entre los ideales objetivos de belleza hegemónica y los

---

[254] Rolnik, Suely, *Antropofagia zombie*, pp.11-12. Disponible en: https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropzombie.pdf

cuerpos individuales singularmente imperfectos. *Looksmaxxing* es un conjunto de estrategias y metodologías que permiten, partiendo de nuestras imperfecciones particulares, alcanzar un rostro o un físico lo más cercano posible al ideal hegemónico. Incluye prácticas como el *mewing*, ejercicios musculares mediante posturas orales que presuntamente desarrollan una silueta facial más atractiva con pómulos más pronunciados; o el towel method, que implica morder una toalla doblada para fortalecer los músculos de las mandíbulas y reducir la papada.

En su forma *softmaxxing*, puede consistir simplemente en consejos como evitar una vida sedentaria que nos pone en riesgo de obesidad extrema, mantener un régimen mínimo de higiene, elegir outfits que favorezcan nuestro tipo de cuerpo y las tendencias actuales, o tener un buen corte de cabello que armonice con nuestro cráneo y rostro. En su forma *hardmaxxing*, puede implicar recurrir a cirugía maxilofacial, matarse de hambre para adelgazar (*starvemaxxing*), usar cosméticos, químicos abrasivos y otras técnicas para alcanzar un tono de piel lo más blanco posible (*whitemaxxing*), emplear esteroides anabólicos para obtener lo más rápido posible el físico deseado, e incluso *bonesmashing*, una práctica difundida en foros incels como ironía o trolleo, pero que algunos miembros han intentado, consistente en golpearse el rostro con objetos contundentes para lograr facciones más fuertes y afiladas a través de la regeneración ósea de microfracturas. Se trata de una jerarquía necropolítica y necroeconómica libidinal de los cuerpos, cuyas consecuencias a nivel micro y macropolítico apenas comenzamos a cuestionar.

La economía libidinal del selfie expresa esta búsqueda de singularización y autenticidad, que deviene en una persecución autofágica de ideales inalcanzables. No es raro que se tomen entre cincuenta o cien selfies antes de encontrar la indicada: aquella con el ángulo, la iluminación, la perspectiva y la vibra que muestran lo que realmente somos. Una vez obtenida la selfie adecuada, debe pasar por todo tipo de filtros y procesos de edición que garanticen una imagen que exprese la mayor blanquitud posible. Los trastornos alimenticios (anorexia, bulimia, ortorexia) son las ascesis terroristas

de este culto secular al cuerpo blanco. Al observar cuerpos delgados y "en control" de sí, los sujetos no solo buscan imitarlos, sino que, en el diagrama agonístico de la competitividad por necro-empoderamiento, intentan superarlos en el rigor de la privación. El "éxito" ya no es disfrutar, sino demostrar la disciplina que nos hace merecedores de ser amados, de modo que el telos de la "mejor versión de uno mismo" se convierte en un proyecto de autoaniquilación programada que alimenta los conceptos vampíricos del wellness neoliberal.

Amor

Lxs sujetxs que habitan el CMI esperan una vida que, de una u otra forma, está atravesada por el amor; sin embargo, este significante queda enmarcado dentro de un juego de meta-redundancias que garantiza su inserción en la servidumbre maquínica del CMI y en la falocracia fármaco-pornográfica. El sujeto neoliberal, pese a lo que puedan sugerir las representaciones mayoritarias de los medios telemáticos, no es necesariamente aquel que construye su vida en torno a la búsqueda del amor. Como consecuencia de la guerra de precarización material y psicosocial que define al neoliberalismo —y que coloca a cientos, si no a miles de millones de individuxs al borde de la depresión, la crisis de sentido, el nihilismo, el suicidio, etc.—, existe un profundo abandono de la búsqueda del amor por parte de grandes sectores de la población. El neoliberalismo implica tanto un culto obsesivo por un amor antropófago como un éxodo masivo de sus ya conocidas territorialidades desérticas.

Contra el “All you need is love” tenemos el “Mientras me tenga a mí, no necesito el amor de nadie”: amor romántico y nihilismo del amor. Por supuesto, quien está inmerso en el nihilismo del amor participa ocasional y fragmentariamente del amor romántico, ya que es la única forma que entiende y encuentra disponible para paliar su soledad. Al mismo tiempo, lxs adictxs al amor romántico hallan en el nihilismo del amor un refugio para las decepciones derivadas de sus dinámicas inherentemente esencialistas, caníbales y autodestructivas. Se trata de las dos caras

de la interioridad de espera en torno al amor dentro del contexto de la gobernabilidad neoliberal:

> Nadie volvería a enamorarse si tuviera un recuerdo psicosomático preciso de su última ruptura o si supiera de antemano de forma detallada las circunstancias exactas del final del amor que se dispone a comenzar en ese momento[255].

El amor moderno, neoliberal, reafirma una vez más la singularidad infinita del individux, solo para re-territorializarla en las lógicas más fascistizantes. Amar a alguien significa desear la profunda singularidad que es, significa entender que se trata de alguien irremplazable[256]. Existe ahí afuera alguien que está a nuestra perfecta medida, aquel que es nuestra droga, con quien la vida adquirirá un tono absolutamente sublime. Amar significa estar dispuesto a una excepcionalidad. El amante dice: solo te amo, solo te necesito a ti, contigo a mi lado, el mundo, la humanidad, podrían dejar de existir, eres mi única razón para vivir, naciste para ser mía. Somos tú y yo contra el mundo. El amor neoliberal es abiertamente excluyente; se trata de amar en relación con la indiferencia, el olvido a lxs otrxs.

Ted Mosby, el protagonista "normie" de *How I Met Your Mother*, es un arquetipo de la interioridad de espera del amor heteronormado neoliberal. La promesa de la pareja ideal y la familia está ontológicamente garantizada, pues la historia es contada en retrospectiva, con Ted narrando a sus hijos los fracasos que conducirán, en última instancia, al encuentro del verdadero amor. Žižek ha analizado profundamente la forma en que el fantasma de la relación sexual es planteado por el aparato transmediático como el horizonte privilegiado de plenitud ontológica. La fórmula hollywoodense clásica consiste en una pareja potencial de heterosexuales sanos y atractivos, que deben poner fin a una amenaza existencial —una invasión extraterrestre, dinosaurios

---

[255] Preciado, Paul, *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Espasa Calpe, Madrid, 2008, p.103.

[256] Luhman capta correctamente esta distinción del amor moderno, sin embargo su análisis resulta completamente inútil al no ofrecer la mínima consideración crítica sobre la economía política deseante que es su condición de posibilidad. Cfr.

mutantes, un tiburón asesino, etc.— que puede representar el miedo a lxs migrantes, la ideología de género, la crisis de los commodities o el declive de la hegemonía norteamericana. Una vez que la amenaza es anulada y lo que impedía la plenitud de la relación sexual desaparece, ya no hay nada más que contar; ninguna historia se salva de este enmarcamiento, ni siquiera la revolución de octubre:

> En la película, la Revolución de Octubre se produce inmediatamente después de que surja una crisis en la pareja: al dirigir una feroz arenga revolucionaria a la excitada multitud, Beatty fascina a Keaton: ambos intercambian miradas de deseo y los gritos de la muchedumbre sirven como metáfora de la pasión renovada de los amantes. Las escenas míticas y cruciales de la Revolución (manifestaciones callejeras, el asalto del palacio de invierno) se alternan con planos de la pareja haciendo el amor, mientras las masas cantan la Internacional de fondo. Las escenas de masas funcionan como vulgares metáforas del acto sexual: cuando la negra multitud se acerca al fálico tranvía y lo rodea, ¿no es tal cosa una metáfora de Keaton, quien, en el acto sexual, está encima de Beatty y desempeña el papel activo? Al final, nace la feliz pareja, acompañada incluso por un árbol de Navidad; el mismísimo Lenin, dirigiéndose a los diputados en la gran sala, aparece como la figura paterna, que garantiza el éxito de la relación sexual... Aquí tenemos el exacto opuesto del realismo socialista soviético, en el que los amantes viven su amor como una contribución a la lucha en favor del socialismo, juran sacrificar sus placeres íntimos en aras de la Revolución y sumergirse en la masa[257].

La limitante de Žižek radica en concebir la fantasía del amor romántico como suplemento de la revolución. Esto es posible porque se trata de la revolución falocrática centrada en la toma del Estado, en la conquista del poder, y no de la revolución molecular cuir de los afectos.

¿Por qué no pensar que la multiplicidad humana posee la asombrosa facultad de encontrar un amor infinito en cualquier singularidad, de poder habitar procesos de devenir en los que dos o más singularidades cualesquiera se descubran como los amores de sus vidas? ¿Por qué no plantear que este amor por las singularidades

[257] Žižek, Slavoj, *El acoso de las fantasías*, Akal, Barcelona, 2011, p.189.

puede ser el fundamento de estrategias de contrasubjetivación, de guerrilla molecular, dirigidas a la abolición del futurismo reproductivo heteronormado[258]?

Redención

En su biografía "Promised land" Obama dice lo siguiente con respecto al homicidio de tres piratas somalíes que ordenó para rescatar a un marinero norteamericano:

> En lugares como Yemen y Afganistán, Pakistán e Irak, las vidas de millones de hombres jóvenes como aquellos tres somalíes muertos (algunos de ellos apenas niñxs, en realidad, pues se creía que el pirata mayor tenía diecinueve años) habían sido deformadas y truncadas por la desesperación, la ignorancia, los sueños de gloria religiosa, la violencia de su entorno o las maquinaciones de hombres mayores. Yo anhelaba, de algún modo, salvarlos—llevarlos a la escuela, enseñarles un oficio, purgarlos del odio que les llenaba la cabeza. Y, sin embargo, el mundo del que ellos formaban parte, y la maquinaria que yo comandaba, con más frecuencia me tenían matándolos en lugar de eso.

Al recordar múltiples episodios en que sus decisiones terminaron con la muerte de seres humanos a los cuales realmente quería salvar, Obama nos dice que tales hechos no le proporcionaron alegría alguna, ni lo hicieron sentir poderoso de alguna manera. Al mismo tiempo, declara estar orgulloso de la forma en que los servicios de inteligencia hicieron el mejor trabajo posible, y presume la forma en que las incursiones a Afganistán e Irak no implicaron el indiscriminado bombardeo a civiles que se dio, por ejemplo en la Segunda Guerra Mundial. Esta retórica falocrática es extremadamente común; no importa el nivel de crueldad que desatemos sobre el mundo, siempre es posible decir que se trató de lo mejor posible dadas las circunstancias, que se trataba del "mal menor".

Felipe Calderón, en un tono muy similar, justifica haber

[258] Hester, Helen, *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p.134.

iniciado en México la infernal guerra contra el narco bajo los siguientes argumentos:

> Al mismo tiempo veo hacia atrás y pienso que las opciones que estaban frente a mí eran pocas, complejas, decisiones muy difíciles de tomar, aunque, paradójicamente, en términos éticos eran claras: podía combatir a la delincuencia, o podía optar, como me dijo mi antecesor, por no meterme en ese tema. Opté por hacerle frente, obedeciendo lo que siempre consideré mi deber legal, político, ético y moral… El hecho es que en el México de finales de 2019 la situación es mucho peor que en el México de 2012, cuando entregué la banda presidencial. Esto no me consuela para nada. El dolor de México me sigue doliendo tanto como cuando era presidente. La seguridad sigue siendo la tarea inconclusa, y por eso siempre buscaré aportar mi experiencia y mis ideas para ayudar a México a superar este desafío[259].

Escuche una vez a una profesora de literatura, con una subjetividad bastante boomer y normie, decir ante la clase que no aceptaría un mal trabajo bajo la excusa de que "nos habíamos esforzado" y "habíamos hecho lo mejor posible", ya que uno podía esforzarse duramente sentado en el retrete y el resultado seguiría siendo mierda (obviamente a la profesora de literatura le faltó leer más a Artaud). Y sin embargo, este "criterio de realidad", no aplica, no puede aplicar para las élites. Las élites tienen el privilegio de evaluarse a sí mismas, de considerar sus resultados aceptables, por más catastróficos que sean, bajo la idea de que, ante las circunstancias objetivas, nada mejor era posible.

¿Cómo se vería un mundo en el que este privilegio fuera democratizado? Recientemente, han proliferado en redes todo tipo de contenidos de sanación personal, con mensajes como: "No estabas preparado para pasar por lo que viviste, y aun así hiciste lo mejor que pudiste con las herramientas que tenías a tu disposición, y eso es suficiente". Se trata de una invitación a deconstruir la culpa que nos canibaliza, que atribuye las precarizaciones que vivimos a nuestros errores personales, que nos impide enfocar esos afectos en proyectos

[259] Calderón Hinojosa, Felipe, *Decisiones difíciles*, Debate, Ciudad de México, 2020, p.274.

de transformación colectiva. Sin duda, este tipo de contenidos son parte de una transformación molecular anti-boomer que apuesta por la ternura y la empatía como significantes revolucionarios, pero al mismo tiempo, como con todo significante revolucionario, ¿no existe una línea fascistizante latente? Aun si la aceptación del presente consiste en muchos casos en un asidero mínimo para la supervivencia, para evitar torturarse mentalmente con aquello que no fue, se trata a nivel de la economía política deseante que reduce el ser a la actualidad para volver el presente un monolito incuestionable. Las cosas siempre pudieron haber sido distintas, más justas, más dignas. La principal violencia está en carecer de los horizontes colectivos para imaginar estas alternativas. Lo que la subjetividad neoliberal aspira en su más profunda intimidad es que su singularidad pueda ser comprendida, tener fe en un juicio trascendental que nos redimirá y mostrará al mundo que merecemos ser amados infinitamente porque fuimos lo mejores que pudimos ser.

PARTE CUATRO: DEBATES CONTEMPORÁNEOS

Capítulo VII.- El posestructuralismo y el esquizoanálisis hoy

Queremos acabar con toda forma de asignación a una residencia sexual. Queremos que ya no haya entre nosotros hombres y mujeres, homosexuales y heterosexuales, poseedores y poseídos, mayores y menores, amos y esclavos, sino humanos transexuados, autónomos, móviles y múltiples; seres con diferencias variables, capaces de intercambiar sus deseos, sus goces, sus éxtasis y sus ternuras, sin tener que hacer funcionar algún sistema de plusvalía, algún sistema de poder[260]

Muchos esquizoanálisis diversos

Hemos propuesto una perspectiva de posestructuralismo que pone el acento en las diferentes metodologías y prácticas trans y antidisciplinarias que permiten pensar el problema de la reproducción social del poder desde la ontología de la multiplicidad. En este proceso planteamos una recuperación del esquizoanálisis como crítica de la economía política deseante neurótica. Pero, como hemos señalado en investigaciones previas, no bastaría con recuperar al esquizoanálisis[261]tal como fue planteado por D&G en el Anti-Edipo, sino que habría que reinventarlo por completo en el marco de una crítica a la falocracia como condición de posibilidad de del capital, el patriarcado, la colonialidad, el especismo, etc. Se trata de pensar un nuevo esquizoanálisis posible por venir para y desde el sur global.

En este contexto, haremos un ejercicio de aproximación con una postura totalmente diferente, que desde sus propios caminos ha

---

[260] Guattari, Félix, Para acabar com el masacre al cuerpo, p.7. Disponible en: https://desarquivo.org/sites/default/files/guattari_masacre_al_cuerpo.pdf

[261] Cfr. Gusana anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023.

presentado ya, una propuesta más elaborada que la nuestra sobre cómo reactivar el aparato conceptual de Deleuze y Guattari para hacer frente a estos problemas. Nos referimos a la crítica de la psicopolítica sexual falo-fiolo prostituyente de Martín Chicolino, principalmente desarrollada en su libro *Las falo-máquinas. Esquizoanálisis vs materialismo dialéctico:*

> Únicamente comprendiendo la consistencia del Patriarcado es que podremos comprender el funcionamiento del Estado y del Capitalismo: su mutua relación de co-dependencia, de co-determinación recíproca, de complementariedad molecular. Por eso considero que la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari —en tanto que caja de herramientas (boîte à outils) para la crítica y la clínica— problematiza (psico-sexopolitica) abierta y directamente el carácter irremediablemente falocrático y patriarcal tanto del Estado como del Capitalismo, conceptualizándolos a ambos como creaciones históricas eminentemente patriarcales, es decir, ancladas en la dominación masculina y en la violencia psico-sexual masculina.[262]

En esencia, las ideas en este libro pretenden radicalizar el esquizoanálisis mediante una lectura conjunta de la crítica al Estado y el patriarcado en el pensamiento feminista de Gerda Lerner, Catherine MacKinnon y Carla Lonzi. Profundizaremos en los siguientes apartados en estos temas.

Por nuestra parte, en *Crítica y utópica* realizamos un esbozo preliminar de una crítica esquizoanalítica al horizonte de deseo falocrático, en el que, mediante un diálogo entre D&G con autoras como Rita Segato, Sayak Valencia, Silvia Rivera Cusicanqui y Bell Hooks, planteamos la posibilidad de realizar un esquizoanálisis de la prehistoria patriarcal de la humanidad capaz de proponer nuevas utópicas revolucionarias y ácratas. En este capítulo nos interesa contrastar los presupuestos, conceptos, estrategias y conclusiones alcanzadas por ambos experimentos.

Nuestra propuesta se encuentra aún en un estado embrionario. Queda pendiente una futura investigación esquizoanalítica centrada exclusivamente en el concepto de

---

[262] Chicolino, Martín, *Las falomaquinas. Esquizoanálisis vs. Materialismo dialéctico*, Colectiva Moin non plus, Buenos Aires, 2024, p.28.

falocracia, que sea posible exponer nuestra propuesta con una sistematicidad similar a la que ya se encuentra en el libro de Chicolino; puede ser que este breve ejercicio contribuya a profundizar un poco en las posibles aportaciones del esquizoanálisis a la crítica radical del hetero-patriarcado colonial.

Si bien el esquizoanálisis fue una propuesta teórica de gran originalidad en la década de los 70 para repensar las ciencias sociales y humanas, así como los mecanismos de reproducción del deseo fascista, no puede ser recuperado sin ser reinventado, y no puede ser reinventado sin crear una polifonía de voces discordantes capaz de crear nuevos marcos armónicos posibles, que se entretejan y complejicen colectivamente. No solo es necesario radicalizar el esquizoanálisis, esquizoanálizar al esquizoanálisis, sino que esto se haga desde múltiples perspectivas. Dejar de hablar de esquizoanálisis como una entidad monolítica, para hablar de los muchos y diversos esquizoanálisis posibles, de sus líneas de fuga, sus comunes y sus disensos, de la productividad esquizoanalítica que puede emerger de nuevas ecologías por venir.

Dos aproximaciones al esquizoanálisis

Chicolino se pregunta en su libro *falo-máquinas*, si en el esquizoanálisis de D&G podríamos encontrar una crítica radical contra la falocracia, el patriarcado:

> Estudiar, en todo caso, si Deleuze y Guattari problematizaron en sus obras las violencias masculinas patriarcales, y, en ese caso, de qué modo lo hicieron, y si de allí puede extraerse algo útil para las luchas actuales, y en orden a crear ya mismo, aquí y ahora, la sociedad auto-emancipatoria en la que deseamos vivir. ¿Acaso el esquizo-análisis nos brinda, a los nacidos y criados como varones, herramientas para elucidar y conjurar (abolir y fugar) el carácter patriarcal de nuestra propia subjetivación, de nuestro deseo, y de nuestra manera de componer las relaciones de poder tanto como las relaciones sexo-afectivas[263]

[263] Chicolino, Martín, *Las falomaquinas. Esquizoanálisis vs. Materialismo diálectico*, Colectiva Moin non plus, Buenos Aires, 2024, p. 200-201.

La respuesta de Chicolino es afirmativa, siempre que leamos a D&G junto a los trabajos de feministas contemporáneas, como Gerda Lerner, Carla Lonzi o Katherine MacKinnon, quienes articulan una crítica radical de la diferencia sexual y del deseo masculino prostituyente como condición de posibilidad del patriarcado, la esclavitud, el horizonte estatal y el horizonte capitalista.

La pregunta de Chicolino nos es muy relevante, puesto que nosotros también planteamos una muy similar en un libro previo, si bien con resultados muy distintos. En *Crítica y utópica* nos preguntamos si en D&G, particularmente en el esquizoanálisis, existían componentes que hacen posible una crítica radical del patriarcado bajo la forma de lo que Guattari en sus escritos tardíos, denominó falocracia.

A diferencia de la respuesta esbozada en *Falo-máquinas*, la nuestra fue negativa:

> El esquizoanálisis como propuesta planteada por D&G en el marco del postestructuralismo europeo fue, sin embargo, incapaz de proponer estrategias sustentables para la intervención colectiva de la transubjetivación y sus semióticas imperantes, esto en gran parte, debido a su concepto profundamente reducido de neurosis que no integraba al complejo falocrático de Narciso[264].

El esquizoanálisis planteado en el Anti-Edipo, desde nuestra perspectiva, contiene profundas incompletudes con respecto al problema del deseo falocrático y del régimen histórico de las pedagogías de la crueldad. Si bien D&G desarrollaron un conjunto de conceptos ideales para abordar un campo sobre el que es omiso el marxismo en su dimensión estructural, el de la normalización social, el esquizoanálisis no cuenta con tales armas en el caso de la falocracía. Su reformulación para tales fines implicaría conectar al esquizoanálisis con una anti-patriarcalidad decolonial o anticolonial que toma referentes muy distintos a los de Chicolino (En su caso MacKinnon, Lerner, Lonzi, en el nuestro Segato, Valencia, Cusicanqui, Hooks). Concordamos con que, como es señalado en *Falo-máquinas*, D&G conciben en capitalismo esquizofrenia a la

[264] Gusana anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023, p.113.

violencia patriarcal como extensiva a todas las formaciones de la historia universal de las máquinas deseantes; la máquina territorial primitiva es ya eminentemente patriarcal[265], aun si se trata de un patriarcado de distinto tipo al de las sociedades capitalistas. En lo que no concordamos es en que, más allá de esta constatación, el esquizoanálisis proporcione elementos para una caracterización ontogenética del Estado y el capital a partir del deseo falocrático. Tampoco consideramos que estos elementos existan de una forma suficientemente desarrollada en la teoría y genealogía histórica de Lerner, Lonzi y MacKinnon.

Es importante resaltar que no se trata simplemente de una variación en las referentes feministas que son conectadas con el aparato teórico esquizoanalítico. Para Chicolino parece tratarse de que el esquizoanálisis contenía ya una crítica de la falocracia que, sin embargo, no fue desarrollada en profundidad por D&G, pero que podemos encontrar de forma más nítida y explícita en la obra de Lerner, Lonzi y MacKinnon. La lectura de estos feminismos permite entender la concretitud y profundidad de la crítica anti-patriarcal que el Anti-Edipo plantea, mientras que el Anti-Edipo proporciona la teoría psicopolítica anti-dialéctica, una ontología política esquizoanalítica que permite enmarcar estas críticas feministas dentro de la ontología social de los procesos maquínicos co-extensivos.

En una dirección diferente, proponemos que quizás no se trate de una lectura complementaria o conjunta, sino de radicalizar el esquizoanálisis a través de la decolonialidad anti-patriarcal y viceversa. En esta radicalización los conceptos de ambos se ven modulados, cambian su contenido y plantean conclusiones irreductibles a las teorías individuales o a su suma. Encontramos cosas en el esquizoanálisis que solo estaban ahí virtualmente; lo mismo sucede con los textos feministas decoloniales. Esto implica plantear incompletudes en ambas fuentes, que deben ser deconstruidas en tal proceso de radicalización:

Una forma de plantear la problemática en términos muy generales:

[265] Ibidem, pp. 131-139

> mientras que las actuales posturas antipatriarcales decoloniales, carecen de la radicalidad crítica de la transubjetivación neurótica edípica del esquizoanálisis, el esquizoanálisis tal como fue planteado por el postestructuralismo, carece de una anarqueología de la subjetivación patriarcal que conforma el eje del proyecto histórico de las pedagogías de la crueldad y el complejo falocrático civilizatorio de Narciso. En ambos casos esta carencia se transforma en una dificultad casi insalvable para pensar una utópica más allá del complejo civilizatorio neurótico. Al mismo tiempo, la mutua catálisis de ambos componentes, explicita la necesidad de una crítica de la micropolítica neurótica falocrática que devenga en una ecología de la subjetivación que sirva de cartografía para pensar y repensar el comunismo molecular desde el sur global[266].

Se trata de vincular la lógica de la representación con el proyecto histórico de las pedagogías de la crueldad, de mostrar que ambas no son sino dos facetas de un mismo proyecto civilizatorio. En resumen, la diferencia de ambos análisis se encuentra en dos conceptos muy diferentes de falocracia y de patriarcado, uno que la define como deseo falo-fiolo y su psicopolítica sexual, otro que la define como complejo civilizatorio de Narciso.

Patriarcado, colonialidad y esquizoanálisis

Antes de contrastar los puntos centrales que diferencian ambas posturas esquizoanalíticas, sería útil clarificar un poco la definición de deseo falocrático que hemos tratado de construir en la sinergia de la ontología posestructuralista y la decolonialidad antipatriarcal.

¿Cómo se relaciona el problema de la colonialidad con el de la violencia patriarcal y la diferencia sexual? ¿Qué es lo que nos permite ponerlos bajo el mismo campo? Lo que el feminismo decolonial más radical propone es que el problema de la colonialidad del poder y el de la diferencia sexual son, hasta cierto punto, uno mismo.

Segato propone ver entre la pluralidad de feminismos un

[266] Gusana anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023, pp. 122.

esquema consistente en una división entre feminismos eurocéntricos/liberales y otros decoloniales, para después dividir estos últimos en aquellos que ven el patriarcado como una exportación de la modernidad occidental y aquellos que lo ven como una estructura de larguísima duración que se confunde con la historia de la violencia humana[267], sin con ello, dejar de precisar que se trata de patriarcados cualitativamente distintos. De una forma paralela, en D&G podemos encontrar la idea de una diferencia entre la violencia patriarcal que, sin embargo, comparten la máquina territorial y la máquina capitalista.

Lo que caracteriza al feminismo liberal es la existencia de un cuestionamiento por las asimetrías propias de la estructura de la diferencia sexual, sin hacer al mismo tiempo una crítica de las pedagogías de la crueldad que son reproducidas por los demás sistemas de dominación que coexisten con el patriarcado, como el capitalismo, el colonialismo, el capacitismo, etc. En resumen, el feminismo liberal no ve la integralidad de lo que Paul Preciado llama el proyecto global petrosexoracial:

> Denomino «petrosexorracial» a aquel modo de organización social y a aquel conjunto de tecnologías de gobierno y de la representación que surgieron a partir del siglo XVI con la expansión del capitalismo colonial y de las epistemologías raciales y sexuales desde Europa a la totalidad del planeta. En términos energéticos, el modo de producción petrosexorracial depende de la combustión de energías fósiles altamente contaminantes y generadoras de calentamiento climático. La infraestructura epistémica de esas tecnologías de gobierno es la clasificación social de los seres vivos de acuerdo con las taxonomías científicas modernas de especie, raza, sexo y sexualidad. Estas categorías binarias han servido para legitimar la destrucción del ecosistema y la dominación de unos cuerpos sobre otros[268].

Para el feminismo liberal, el hecho de que, por ejemplo, una mujer acceda a un puesto gubernamental alto, como la Secretaria de la Defensa de Estados Unidos, puede ser considerado un logro, una

---

[267] Cfr. Segato, Rita, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p.81.

[268] Preciado, Paul, *Dysphoria Mundi*, Barcelona, Anagrama, 2023, pp.28-29.

victoria frente al patriarcado, pese a que esto signifique simplemente, que ahora será una mujer la que estará a cargo de las decisiones fundamentales sobre cómo se tortura y asesina a mujeres, hombres, disidencias sexo-genéricas y niñxs racializados del sur global, en el contexto de la guerra global gestionada por el complejo militar norteamericano[269].

Para el feminismo liberal no es necesario que se transformen las estructuras patriarcales de las que emana la violencia. Abolir el patriarcado significa únicamente que exista una igualdad de oportunidades en el acceso de ambos sexos a las posiciones jerárquicas más altas de estas estructuras que gestionan la vida y la muerte. Esta perspectiva liberal no ve que el patriarcado es una estructura que no solo condiciona las psicologías individuales de lxs individuxs que se significan bajo él, sino que también consiste en una máquina operativa abstracta que modela el funcionamiento sistemático de nuestra institucionalidad, de nuestra imaginación política y social. El feminismo liberal no afronta el problema de que estructuras como el Estado, el mercado, la empresa, la familia, la ciencia, la subjetivación o la técnica son eminentemente patriarcales, y que abolir el patriarcado implicaría también el despensar de forma radical la economía deseante que es condición de posibilidad de esas estructuras.

El feminismo liberal es feminismo blanco, suscribe la gramática de la blanquitud, se propone la inserción total de lo que denominamos femenino al interior de la blanquitud viril y falocrática. *Nellie de The office* nos recuerda que las mujeres boss girl también tienen en su mente un falo enorme. La decolonialidad anti-patriarcal propone la necesidad de poner en primer plano esta transversalidad entre patriarcado y blanquitud para la catálisis de los múltiples procesos de resistencia global por parte tanto de las

[269] Mendoza, Breny, "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en Espinoza Miñoso, Yuderkis, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2014, pp. 97-98.

mujeres como de los hombres y de todas las disidencias cuir del sur global.

El patriarcado es el régimen de las pedagogías de la crueldad. El concepto de pedagogía de la crueldad se refiere a todas las formas en que una realidad viva es tratada como si fuera inanimada:

> Llamo pedagogías de la crueldad a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. En ese sentido, esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar de una muerte desritualizada, de una muerte que deja apenas residuos en el lugar del difunto[270].

La pedagogía de la crueldad tiende a la muerte; matar se asume como la forma por excelencia de quitar la vida, pero hay infinitas formas posibles de asesinar lo vivo, de morir en vida, de vivir en la muerte: Silenciar, normalizar, violar, ofuscar, reprimir, castigar, encerrar, ordenar, ignorar, controlar, usar, entristecer, reducir, gaslightear, torturar, aterrorizar, etc. La muerte es múltiple, no solo como experiencia vital, sino también como horizonte ético, estético y existencial:

> La muerte es por lo tanto múltiple y está díspersa en el tiempo: no es este punto absoluto y privilegiado, a partir del cual los tiempos se detienen para volverse; tiene como la enfermedad misma una presencia hormigueante que el análisis puede repartir en el tiempo y en el espacio; poco a poco, aquí o allá, cada uno de los nudos vienen a romperse, hasta que cesa la vida orgánica, por lo menos en sus formas más importantes, ya que durante mucho tiempo aun después de la muerte del individux. muertes minúsculas y parciales vendrán a su vez a disociar los islotes de vida que se obstinan[271].

Si todo proceso de abstracción, toda mediación por la lógica de la representación, resulta correlativo de cierta forma de crueldad, parece imposible escapar de ella; resulta imposible imaginar una sociedad que de una u otra manera no dependa de la reproducción,

---

[270] Segato, Rita, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018, p.11.

[271] Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2001, p. 202.

menos inconsciente, de múltiples pedagogías de la crueldad. Pero no se trata de imaginar un horizonte utópico idealista, un mundo más allá de todo poder y toda violencia[272], lo que siempre ha sido una fantasía idealista del régimen de la representación.

La crítica radical a las pedagogías de la crueldad no se centra solo en el hecho de su omnipresencia, sino en su carácter eminentemente fúndante de todas nuestras relaciones sociales. Desde siempre se ha considerado que la crueldad es la mejor vía para la educación, la civilización, la paz, la civilización. Seguimos habitando un mundo, una *doxa,* en que tiene sentido estar enfrascados en innumerables e inacabables conflictos bélicos como la vía más razonable para la paz de la que somos capaces. Puede que sea imposible un mundo sin crueldad, pero sería infinitamente distinto un mundo con un sentido común orientado activamente a minimizar la crueldad tanto como sea posible, en favor de otro tipo de pedagogías y ecologías.

El proyecto histórico de las pedagogías de la crueldad que ha encarnado infinitas variaciones, no es exclusivo del capitalismo, ni de la modernidad o la occidentalidad. Así como nosotros "los civilizados", no conocemos educación que no dependa de la crueldad, las máquinas territoriales pre-estatales y precapitalistas no conocen formas de educar en el rechazo al poder que no necesiten de la crueldad y el suplicio:

> El ritual iniciático es una pedagogía que va del grupo al individux, de la tribu a los jóvenes. Pedagogía de afirmación y no diálogo: es por eso que los iniciados deben permanecer silenciosos bajo la tortura. El que no habla consciente. ¿Qué consienten los jóvenes? Consienten en aceptarla por lo que son en adelante: miembros totales de la comunidad. Nada más, nada menos. Y están irreversiblemente marcados como tales. He aquí el secreto, pues, que el grupo revela, a través de la inclinación, a los jóvenes: "Ustedes son de los nuestros. Cada uno de ustedes es igual a nosotros, cada uno de ustedes es igual

[272] Foucault, Michel, *El gobierno de los vivos*, FCE, Buenos Aires, 2014, p.100.

a los demás. Llevan el mismo nombre y no cambiarán[273].

Un horizonte revolucionario más allá del proyecto histórico de las cosas implica la abolición de todos los sistemas de organización de la violencia que han existido en la historia de la humanidad, no solo el sistema de cinismo/eufemismo de la máquina capitalista y el sistema de terror de la máquina despótica, sino también el sistema de la crueldad de la máquina territorial.

El concepto de pedagogía de la crueldad posee una originalidad posestructuralista que no ha sido resaltada o desarrollada explícitamente por Segato. Es un concepto transversal que permite una analítica inmanente de las formas de poder, ya que cualquier violencia, sea patriarcal, capitalista, colonial, adultocentrista, capacitista, especista, etc., posee una dimensión en que puede ser conceptualizada como una pedagogía de crueldad. El concepto de pedagogía de la crueldad permite comprender la relación funcional y genética entre el patriarcado y todas las formas de dominación. Se trata, además, de un concepto anti-esencialista en el sentido foucaultiano de la analítica del poder, porque la crueldad no es solo lo que los hombres ejercen sobre las mujeres, sino la subjetivación que forman tanto a hombres como a mujeres, y niñxs y disidencias sexuales, para reproducir una misma crueldad ocupando papeles diferentes estructuralmente establecidos:

> Una de las claves del cambio será hablar entre todos de la victimización de los hombres por el mandato de masculinidad y por la nefasta estructura corporativa de la fratria masculina. Existe violencia de género intra-género , y la primera víctima del mandato de masculinidad son los hombres: obligados a curvarse al pacto corporativo y a obedecer sus reglas y jerarquías desde que ingresan a la vida en sociedad. Es la familia la que los prepara para esto . La iniciación a la masculinidad es un tránsito violentísimo . Esa violencia va más tarde a reverter al mundo[274].

Si la familia juega un papel estructural en el régimen falocrático, es

---

[273] Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila, Barcelona, 1978. p.162.

[274] Segato, Rita, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018, p.16.

porque patriarcado no es solo la violencia que ejercen los hombres contra las mujeres, sino también, como dice Bell Hooks, la violencia que hombres y mujeres ejercen contra lxs niñxs bajo el adultocentrismo[275].

Pese a todas las afinidades con la teoría posestructuralista del poder de Foucault, este libro señala tres críticas ineludibles: a) la forma en que la ontología histórica del sujeto de Foucault no toma como uno de sus principales problemas el de la diferencia sexual y las relaciones de dominación que son parte de ella[276]; b) el que la analítica de las prácticas de sí parece presuponer una interioridad falocrática como subjetividad trascendental[277]; c) la indiferencia de la teoría del poder de Foucault frente al problema de la crueldad.

Para Foucault, el poder es definido por un diagrama, que puede definirse como un conjunto de estrategias. Se trata de una lógica operativa de las relaciones de poder. En este aspecto es que Foucault termina siendo demasiado europeo, demasiado cercano a un modo de vida y de pensamiento atravesado por la blanquitud. La subjetivación es, ante todo, somática. D&G plantean que la máquina territorial primitiva organiza la violencia por medio de un sistema de la crueldad, la máquina despótica por medio del terror y la máquina capitalista por medio del régimen de cinismo/eufemismo. Pero hay que recalcar que el terror y el cinismo son una forma de crueldad; cada uno inventa sus formas de crueldad infinitamente particulares.

La crueldad es el efecto del poder sobre los cuerpos; determina sus potencialidades afectivas. El poder es siempre necropoder, necro-empoderamiento que identifica la potencia con la privación de afectos a lxs otrxs[278]. Conocemos aún muy poco el papel del trauma a nivel de la reproducción de la micropolítica fascística. El trauma es un encuentro desafortunado con lo real. El encuentro con lo real genera una desarticulación de los marcos simbólicos, si

---

[275] Hooks, Bell, El feminismo es para todo el mundo, Traficantes de Sueños, Madrid, 2017, p.100.

[276] Esta crítica es desarrollada en el capítulo 6.

[277] Esta crítica es elaborada a mayor profundidad en el capítulo 8.

[278] Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Melusina, Barcelona, 2010, p.147.

esta desarticulación se acompaña de violencia; el sujetx se ve privado de toda posibilidad de defenderse, de responder a lo real violento.

El trauma es esencialmente tortura; no se trata solo de que la tortura genere un trauma, sino de que el trauma en sí es la existencia como tortura, ya que este implica una memoria de la tortura que cobra nueva vida infinitamente en el cuerpo que habita. Conocemos la sensación de parálisis que experimentan múltiples víctimas de violencia sexual; se trata de una parálisis ontológica, como si nuestro ser quedara suspendido, excluido del mundo de los efectos y las causas, como si fuera de cualquier manera imposible hacer algo, ya que ni siquiera estamos realmente ahí. Esto no solo se experimenta en la violencia sexual, sino también en la violencia laboral, burocrática, institucional, de pareja, criminal, intrafamiliar, militar, política, etc. Forma parte del tejido pornológico que comparten todas las esferas de nuestra cotidianidad.

No son únicamente lxs individuxs quienes se ven determinados por estas formas de poder; no se reduce tampoco al fenómeno subjetivo colectivo que hoy denominamos trauma intergeneracional. Más allá de toda metáfora, la máquina social misma vive una memoria de violencia que la paraliza y la determina a revivir una y otra vez el mismo teatro de la crueldad. Naomi Klein ha estudiado de manera profunda cómo el trauma es utilizado como herramienta de control social que permite a las élites imponer en tiempos de crisis una regulación de la violencia que les favorece[279], pero no se reduce únicamente a esto, sino a que, más allá de todo proyecto consciente, el control social por medio del trauma se vive a nivel micro y macro-político, con la lengua universal e inconsciente de nuestra civilización.

Falocracía y pedagogías de la crueldad

Si las sociedades del cuerpo sin órganos de la tierra son parte del proyecto histórico de las pedagogías de la crueldad, ya no es bajo el

[279] Klein, Naomi, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2008.

régimen de la economía deseante edípica. Ya no se trata de Edipo, sino de Narciso. No es que Narciso no tenga lugar en las sociedades de Edipo; en efecto, en estas encontramos un Narciso potenciado, etnófago. Clastres dice que todas las sociedades son etnocéntricas, mas no todas son etnófagas. La etnofagia nace de la pretensión universalista del aparato de Estado:

> No se puede considerar la vocación etnocida de la sociedad occidental sin articularla con esa particularidad de nuestro propio mundo que constituye el criterio clásico de distinción entre los Salvajes y los Civilizados, entre el mundo primitivo y el mundo occidental: los primeros son un conjunto de sociedades sin Estado, los segundos están compuestos por sociedades con Estado. Hay que intentar reflexionar sobre lo siguiente: ¿pueden legítimamente ponerse en perspectiva estas dos propiedades de Occidente, cultura etnocida y sociedad con Estado? Si así fuese se comprendería por qué las sociedades primitivas pueden ser etnocéntricas sin ser etnocidas, puesto que son precisamente sociedades sin Estado[280].

Podemos denominar, siguiendo la lógica de Segato, complejo de Narciso de baja intensidad lo que Clastres denominó etnocentrismo no etnofágico, y complejo de Narciso de alta intensidad a lo que denomina etnocentrismo etnofágico. Pero las diferentes formas del complejo de Narciso no obedecen solo a la relación de la máquina territorial con su exterior, sino también con su interior. Mientras que las sociedades del complejo de Narciso de baja intensidad operan por esclavitud maquínica bajo los fantasmas de grupo, las sociedades del complejo de Narciso de alta intensidad operan por la sujeción social de subjetividades privatizadas[281].

Conceptualizamos como falocracia un régimen de economía deseante que puede pensarse como una reformulación de lo que Viveiros de Castro llama complejo de Narciso[282], leído en clave de las

---

[280] Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Ciudad de México, Gedisa, 1987, p.60.

[281] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2004, p. 457.

[282] A fuerza de ver siempre al Mismo en el Otro -de decir que bajo la máscara del otro es "nosotros" lo que nosotros mismos contemplamos-, terminamos

contra-pedagogía de la crueldad de Segato. Bajo este régimen, la vida queda subsumida bajo la Idea. La idea y cosificación de unx mismx contra la vida concreta del otrx; la idea de colectividad contra los enemigos, los improductivos de la sociedad; la idea de nosotrxs contra la de ellxs, la idea de hombre como ideal correctivo de las múltiples singularidades de la vida.

La falocracia como un régimen somato-político en que nos constituimos como sujetxs condicionados para amar y defender la idea abstracta de nuestra subjetividad, más de lo que es posible amar a lxs otrxs, así como a las multiplicidades que agencian el cuerpo que habitamos[283]. El sujeto zombi heteropatriarcal del que habla Preciado es solo la versión más reciente de esta economía deseante, pero no la primera. No se trata solo del sujeto individual; el cuerpo social es sobre todo quien habita la falocracia, quien impone su reproducción abstracta sobre la vida múltiple que le construye. En efecto, aquí radica quizá la primera diferencia entre la falocracia del capital y la tierra, ya que el capital se reproduce mediante la reproducción individual y singular de todxs como sujetos deseantes bajo la forma de la sujeción social, mientras que en la de la tierra, los individuxs se reproducen como así mismos reproduciendo la mega-máquina del cuerpo social. No se trata de una infinidad de neurosis privadas, sino de una misma paranoia de grupo. Esta paranoia de grupo es la esclavitud maquínica de la economía deseante del Cuerpo sin Órganos (CsO) de la tierra.

D&G reconocen tres tipos de máquinas sociales en la historia universal, dependiendo de aquello que es elevado a CsO, ya sea la tierra, el déspota o el capital. Bajo esta teorización, CsO tiene un doble sentido: como presupuesto metafísico de la producción deseante y como horizonte de captura que se apropia de todas las

---

por contentarnos con acortar el trayecto que nos conduce directamente al final y no interesarnos más que en lo que "nos interesa", a saber; nosotros mismos. Viveiros Do Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Buenos Aires, 2016, p.15.

283 Gusana Anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023, p. 105.

fuerzas productivas que se despliegan sobre él[284]. Se vive para la tierra, para el amo, para el dinero; sin estos constructos, ¿qué sentido posible tendría la vida?

Una versión de Tenejapan del mito Tzeltal de la creación[285], plantea que los dioses crearon una primera humanidad en que lxs individuxs no tenían brazos y tenían solo una sola pierna; al darse cuenta de que estos seres eran incapaces de llevar a cabo la milpa, decidieron aniquilarlos. Una segunda humanidad fue creada; ya tenía brazos y piernas, pero tendía a distraerse y a ponerse a platicar a mitad de los caminos hasta que anochecía, y tampoco eran capaces de hacer la milpa debido a su mitote, por lo que también fueron exterminados. Fue necesario esperar a una humanidad, la nuestra, con cuerpos capaces y almas dóciles para la milpa. Como en muchos mitos de este tipo, la milpa precede al universo; no es una relación social, sino la condición de posibilidad de toda relación social. La milpa es la relación con la tierra como CsO, como principio y fin de todo horizonte de realidad.

No hay vida más allá de la milpa, por eso los individuxs que quieren aprender a vivir en comunidad deben aprender a hacerla. Una humanidad incapaz de hacer la milpa puede merecer ser eliminada sin compasión. Todo individux incapaz de ajustarse a la realidad de la tierra debe ser normalizado o, de no ser posible, excluido o asesinado.

La relación con la tierra presupone una relación con unx mismx, con lx otrx, con la colectividad, con la distribución del trabajo y la diferencia sexual. La tierra también tiene sus neurosis, sus esencialismos bajo los cuales se apropia de los órganos ya como sexuados. Por eso, por ejemplo, la sociedad Guayaquil que describe Clastres, para quienes ser hombre implica usar arco y ser mujer llevar una cesta, no pudo procesar a un hombre que, incapaz de aprender a manejar un arco, tuvo que usar una cesta y ser codificado

---

[284] Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985, p.21.

[285] Gómez Muñoz, Maritza, Tzeltales, Ciudad de México, CID: PNUD, 2004, p.7.

como "mujer"[286].

De una u otra forma, ya sea por codificación o por axiomática, todos los modelos de sociedad que hemos conocido son máquinas trituradoras de la alteridad. La falocracia es la masculinidad frágil y también la potencia moral con la que el hombre viola para restablecer el orden existente, pero todo esto elevado a principio estructural de pulsión de muerte civilizatoria

Máquinas abstractas y normalización social

Antes de señalar las divergencias entre la teorización de *Falo-máquinas* y la del esquizoanálisis posestructuralista planteado en este libro y en trabajos anteriores, haremos un resumen de los principales puntos de convergencia, que son bastante profundos.

El esquizoanálisis maquinado en el Anti-Edipo contiene una permanente crítica y resistencia de los fundamentos filosóficos, sexo-políticos y antropológicos del marxismo[287]. El origen del Estado no puede ser explicado de la manera en que lo hace Engels, como una consecuencia mecanicista del desarrollo de las fuerzas productivas, un aparato cuya principal función es gestionar la lucha de clases que es el motor de la historia[288]. El Estado y el capitalismo tienen su génesis en la falocracia patriarcal, por lo que no puede abolirse el capitalismo sin abolir al Estado y el patriarcado al mismo tiempo. La lucha marxista y socialista que ve en el Estado la mejor y principal vía para abolir al capitalismo, ya sea mediante la dictadura del proletariado o el reformismo, implica un horizonte de complicidad entre el capital y el patriarcado. En el deseo de dirigir y gobernar la máquina del Estado, el proletario deviene engendrador de flujos privados de apropiación[289]; se desea el aparato de captura

---

[286] Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila, Barcelona, 1978, pp. 91 y ss.

[287] Chicolino, Martín, *Las falo-máquinas. Esquizoanálisis vs. Materialismo diálectico*, Colectiva Moin non plus, Buenos Aires, 2024, p.66.

[288] Ibidem, pp. 49-51.

[289] Ibidem, p.102.

que es condición de posibilidad del deseo capitalista. Una genealogía de la economía deseante de la máquina capitalista nos muestra la importancia de la subjetivación del esclavo liberto en el nacimiento de la propiedad privada, del surgimiento de la privatización del trabajo, la tierra y la moneda en el contexto del aparato de Estado[290]. Existe una complicidad estructural entre el déspota y el esclavo liberto con respecto al ejercicio de la violencia psicosexual, del deseo de devenir amos sexuales[291]. El marxismo, el freudo-marxismo, el esquizoanálisis y, en general, la teoría crítica, han sido profundamente omisos de la necesidad de deconstruir el deseo falo-fiolo prostituyente para la construcción de cualquier horizonte revolucionario futuro. Existe entre el anticapitalismo hegemónico masculino una alianza libidinal con un fiolo-fascismo psicosexual sin que se experimente ningún tipo de contradicción[292]. El esquizoanálisis no es un método académico ni erudito, sino una potestad de cualquiera, en cualquier lugar y con respecto a cualquier cosa para fabricar máquinas de guerra y traición al orden establecido[293]. Concordamos con todo lo anterior en la teorización de Chicolino.

Concordamos también con la idea de que si D&G no abordaron en el Anti-Edipo el problema de la diferencia sexual binarizada, era para evitar reproducir la dialéctica lineal de los dominantes y los dominados, de las entidades molares. El esquizoanálisis habla de un sexo no humano: un deseo concebido como esencialmente trans-sexuado, huérfano, anarquista, ateo y productor de realidad[294].

Con lo que no concordamos es en que el deseo falo-fiolo sea la esencia de la falocracia. La falocracia no posee esencia, no se refiere a sujetos formados ni entidades; es una máquina abstracta de normalización social que es condición de posibilidad de toda

[290] Ibidem, p.120.
[291] Ibidem, p.123.
[292] Ibidem, p.209
[293] Ibidem., p.207.
[294] Ibidem., p.126-129.

diferenciación binaria y dialéctica.

Chicolino retoma las investigaciones de Gerda Lerner quien escribió una historia del patriarcado en la que la opresión a la mujer bajo la forma de la prostitución es la realidad primaria de la que se agencia la esclavitud, y de la que el ser humano aprende todas las pedagogías que después serán instrumentalizadas en la cosificación del otrx. Es así, el modelo primario de toda forma de opresión humana:

> Gerda Lerner cita a Peter Aaby, sosteniendo que «la conexión entre la cosificación de la mujer [reification of women], por un lado, y el Estado y la propiedad privada, por el otro, es exactamente la opuesta [is exactly the opposite] a la planteada por Engels y sus seguidores», pues, por el contrario, «sin la cosificación de las mujeres como un rasgo socio-estructural históricamente dado, el origen de la propiedad privada y del Estado seguirá siendo inexplicable[295].
>
> ...
>
> Toda la tesis del libro The Creation of Patriarchy (1977- 1986) de Gerda Lerner parte del postulado de que la institucionalización de la 'esclavitud' tiene su origen en la previa esclavitud y dominación sexual de las mujeres. Es en este sentido precisamente que Deleuze y Guattari nos decían que a quienes primero les roban su devenir para construirles una historia, unas posturas, unos gestos, una organización, un cuerpo, una sexualidad, un deseo, un porvenir, es a las mujeres[296]

Así, la crítica de la diferencia sexual sería la "ciencia piloto" de la crítica de la economía política y racial, y en general, de la deconstrucción de las ciencias humanas, por lo que abolir el deseo falo-fiolo terminará con todas las relaciones de dueñidad propias de las lógicas del capital, de la guerra, del Estado. Lo más relevante de los presupuestos teóricos posestructuralistas y esquizoanalíticos de Deleuze y Guattari se refiere a los diversos momentos en que se vuelven conscientes de esta preeminencia de la violencia falo-fiolo sobre el problema de la estatalidad:

> Una tesis de Mil Mesetas sostiene que es siempre a las jóvenes, a las chicas, a quienes la sociedad (bajo el patriarcado o la dominación

[295] Ibidem., p.69.

[296] Ibidem, p.187.

> masculina) procede a imponerles primero una historia, un devenir. La primera masacre del cuerpo (massacre du corps) es emplazada en nombre de una masculinidad universal, vuelta regla y modelo, incluso, cuando dicha masacre es emplazada en nombre del falo y la castración; asimismo, el primer aparato de captura humana o la primera trampa para cazar[297]

No concordamos tampoco en que el patriarcado preceda al Estado, esto exige regresar a una definición de Estado previa a la que D&G comienzan a plantear, no sin contradicciones, en *Mil Mesetas*. El Estado es, como proceso maquínico, como aparato de captura, co-extensivo de todas las formaciones y máquinas sociales, como Chicolino mismo reitera[298]. Si tiene sentido decir que la imposición de la feminidad como estructura de dominación es un aparato de captura, es porque lo que denominamos sexualidad es ya un proceso de estatización. La heteronorma obligatoria como despojo de lxs cuerpxs y sus afectos puede ser perfectamente descrita por el proceso maquínico de captura y naturalización que D&G describen:

> El crimen es otra cosa diferente, puesto que es una violencia de ilegalidad, que consiste en apoderarse de algo a lo que no se tiene derecho, en capturar algo que no se tiene el derecho de capturar. Ahora bien, la policía de Estado o violencia de derecho todavía es otra cosa diferente, puesto que consiste en capturar, a la vez que se constituye un derecho de captura. Es una violencia estructural, incorporada, que se opone a todas las violencias directas. A menudo se ha definido el Estado por un ―monopolio de la violencia‖, pero esta definición remite a otra, que determina el Estado como Estado de Derecho (Rechtsstaat). La sobrecodificación de Estado es precisamente esa violencia estructural que define el derecho, violencia policial y no guerrera. Hay violencia de derecho siempre que la violencia contribuye a crear aquello sobre lo que se ejerce, o, como dice Marx, siempre que la captura contribuye a crear lo que captura. Es una violencia muy diferente de la violencia criminal[299].

---

[297] Ibidem, 129.

[298] Ibidem, pp.67-69

[299] Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2004, p.454.

Bajo estos términos podríamos aceptar que la imposición de la diferencia sexual es el primer aparato de captura, la primera manifestación antropológica de los procesos de estatización. De ser así, la diferencia con Chicolino podría ser hasta cierto punto una mera cuestión de terminología. Sin embargo, en nuestro concepto de falocracia, podemos identificar toda otra serie de procesos de estatización, de despojo y de naturalización que aparecen como universales en el horizonte de la civilización humana.

Podemos imaginar una serie preliminar de figuras paradigmáticas de los procesos maquínicos de normalización y estatización, pero toda la serie es incompleta y abierta a ejemplos que no se suman simplemente a las series, sino que proponen nuevas. Nuestra serie se compone de los siguientes elementos mínimos: a) la violencia normalizadora que construye a la mujer como propiedad de la comunidad de hombres; b) la violencia normalizada pedagógica que da forma al niñx frente a los hombres y mujeres adultas; c) la violencia deshumanizadora que se ejerce contra el enemigo externo, el extranjero, bárbaro o migrante; d) la violencia policial que se ejerce contra el enemigo interno de la sociedad, el criminal, el desviado o improductivo; e) la violencia especista que privilegia la realidad humana frente a otras realidades sensibles.

Existe la posibilidad de buscar en la arqueología más remota posible si hubo sociedad que prostituyera mujeres, sin al mismo tiempo asumir a lxs adultxs como dueños de niñxs, o si hay una sociedad patriarcal que no partiera al mismo tiempo de la deshumanización del extranjero. Si recopilamos suficientes pruebas arqueológicas, sería posible argumentar de una manera convincente en un sentido o en otro, pero puede que tales ejercicios no sean sino una forma de perpetuar la metafísica dialéctica según la cual existe un fundamento último y determinable de lo que llamamos realidad. Pese a que tales investigaciones pueden aportar mucho al entendimiento de la genealogía de los sistemas de dominación, no nos pueden revelar una verdad metafísica sobre la violencia en última instancia determinante, ya que esta no existe de acuerdo con el principio de causalidad no lineal posestructuralista.

Aun si demostráramos, por ejemplo, que cronológicamente el adultocentrismo precede al patriarcado, no sería un argumento suficiente de que esto solo puede haber sido de esta manera, que la sucesión cronológica significa necesariamente una preeminencia ontológica. Lo que la teoría de la coextensividad nos propone es que hay una forma en que el adultocentrismo deviene patriarcado y viceversa, ya que operan como variaciones de una misma máquina abstracta.

La afinidad de la teoría posestructuralista para hacer un análisis de la violencia racial, clasista, patriarcal, homófoba, tránsfoba, capacitista, etc., se explica en que estas diferentes violencias aparecen como múltiples instancias de la normalización social que el posestructuralismo denuncia. No se trata de conducir un análisis histórico, antropológico, que nos confirme que el movimiento abstracto en que un grupo social excluye a un individux por su posibilidad de conformarse a una idea, es cronológicamente previo al momento de nacimiento del deseo falo-fiolo que hace posible la esclavitud como mujer. No solo porque tal investigación se encontraría con una infinidad de obstáculos prácticos y técnicos que la volverían inviable, sino porque ello implicaría aceptar de nuevo el modelo dialéctico, metafísico, en el que existe una instancia empírica privilegiada de la explotación que debe servir de prisma para el análisis concreto del resto de formas de violencia, exactamente de la misma forma en que la epistemología marxista lo hacía con la lucha de clases.

Como Chicolino reconoce, pese a que nos da la impresión de que cambia de dirección completamente en el camino de desarrollar su interpretación de la etnopolítica sexual de D&G, lo central de la oposición a la dialéctica radica en que:

> Deleuze y Guattari conciben el campo histórico y social como mixtos de procesos maquínicos diferentes pero en co-existencia y correlación mutua. Se trata de un esquema de evolución a-paralela (evolution aparallèle) y no-lineal (no dialéctica). La Historia no es una sucesión de procesos dialécticos —cuya finalidad sería la progresiva auto-conciencia de la libertad por parte del ser humano— sino que es el devenir de mixtos de procesos maquínicos en estado de

co-existencia[300].

Por ejemplo, cuando leemos la meseta correspondiente al aparato de Estado, Deleuze parece decirnos que el Estado, en tanto función, en tanto máquina abstracta —como aparato de captura—, siempre ha existido como un polo virtual, un horizonte coextensivo de toda formación social, por lo que, desde cierta perspectiva, ya no tiene mucha razón preguntarnos cuándo comenzó el Estado, ya que la respuesta a esta pregunta no nos proporciona las líneas esenciales del concepto de Estado; este pudo concretizarse de formas distintas en diversos tiempos y espacios hipotéticos sin dejar de materializar la misma función operativa.

Hasta cierto punto puede decirse que la historia humana experimentó durante fines del siglo XIX y buena parte del siglo XX transformaciones enormes, producto de la utópica comunista que buscaba abolir el capitalismo. Es posible imaginar que, por su parte, el siglo XXI se verá definido por transformaciones radicales de la utópica feminista que busca la abolición del patriarcado. Sin embargo, la historia no ha conocido un movimiento radical, con potencial transformador global, que plantee la necesidad de la abolición del adultocentrismo, del especismo, del capacitismo, ni siquiera de la diferencia sexual como tal. No es difícil ni exagerado imaginar libros posibles con la misma estructura de Chicolino, en los que se argumente con herramientas históricas, antropológicas y filosóficas extremadamente elaboradas el carácter preeminente de estas violencias, así como la necesidad de ponerlas en primer plano para tener una teoría verdaderamente revolucionaria. Lo que no nos parece suficiente es que exista una dialéctica 2.0 en que una figura esencializada de lo que denominamos mujer asuma el papel que la teoría marxista daba al proletariado.

En el fondo nos queda un poco la impresión de que quizás D&G son totalmente dispensables para la teorización de Chicolino, debido a que sus conclusiones más radicales se encuentran ya de forma más clara y articulada en los textos de Lonzi, Lerner, Mckinnon. Lo que permanece de D&G es principalmente una

[300] Ibidem, p.54.

epistemología, una crítica posestructuralista de la teoría moderna del conocimiento. Hasta cierto punto parece que lo que más permanece de D&G es la teoría de la co-extensividad ontológica operatoria como alternativa a la dialéctica y sus formas de metafísica (como lo podría indicar el mismo título del libro), sin embargo, como argumentamos anteriormente, la dialéctica y la metafísica quedan restauradas por la forma en que se construye el problema teórico, por lo que al final, esta epistemología tampoco resulta realmente necesaria.

Existe un movimiento, una práctica, al interior de eso que lxs modernxs denominamos "crítica", que tiene la forma abstracta de una competencia —aun si no hay otros competidores, aun si es una competencia en contra de las mismas condiciones estructurales de las prácticas de saber que habitamos, en contra de los límites inmanentes del pensamiento mismo— en la que se busca el fundamento último de eso que llamamos dominación. ¿Cuál es esa violencia que es condición de posibilidad de todas las demás violencias? ¿Cuál es ese bloque que, siendo removido, tendrá como consecuencia el derrumbamiento de los edificios del poder?

En cuanto se tiene una nueva respuesta, las demás palidecen, pierden importancia, pasan a ser subsidiarias de los problemas reales. En el fondo, el trabajo de la crítica se trata de un trabajo de conciencia, es decir, que sepamos cuál es la violencia primaria, que tengamos una subjetividad militante lista para responder de manera firme frente a las innumerables reproducciones de violencia simbólica que se nos plantean como elementos de convivialidad mínima. Hasta este punto, la crítica no es diferente de la metafísica, pero invertida. Como con la metafísica de siempre, de lo que se trata es de encontrar el *Grund,* la gran tierra, la gran objetividad. Solo que en la metafísica se trata de constituir —aun si retroactivamente— el fundamento, mientras que en la crítica se trata de anticipar las condiciones de su revolucionaria destrucción.

En *La voluntad de poder,* Foucault propone:

> Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo) , ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente "en" el poder, que no es posible "escapar" de él, que no hay, en relación con él, exterior

> absoluto, puesto que se estaría infaltablemente sometido a la ley? ¿O que, siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia —el que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, Violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder.[301].

La forma en que Chicolino dirige su libro a los nacidos y criados como varones, ¿no nos sitúa inmediatamente en la analítica del poder pre-foucaultiana, en la que se puede trascender una relación de poder solo mediante la deconstrucción del sujeto que opera el papel activo en la lógica binaria?

La lucha, el movimiento, el proceso feminista tiene una relación compleja, heterogenea, con la crítica radical de la diferencia sexual, ya que el sentido común imperante sigue fuertemente anclado al polo esencialista, identitario. Contra tal polo identitario, Preciado alude a un horizonte en el que el dejar de ser mujer puede ser el horizonte radical de la lucha feminista:

> Pues bien, como en el circo del régimen binario heteropatriarcal a las mujeres les corresponde el papel de la bella y de la víctima y yo no era ni me sentía capaz de ser ninguna de las dos cosas, dejé de ser una mujer. ¿Por qué no podía ser el abandono de la feminidad una de las estrategias fundamentales del feminismo?[302]

---

[301] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Barcelona, 2010, pp. 89-90.

[302] Preciado, Paul B., *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Anagrama, Barcelona, 2020, p. 27.

Los siguientes párrafos pueden ilustrar lo que nos parece un cortocircuito entre el análisis de Chicholino y la lógica foucaultiana de la inmanencia del poder:

> El esclavo liberto concentra todo un haz de relaciones y de prácticas en términos de falo-poder psicosexual, político y económico. Sin dudas, también hay esclavas libertas que personifican a su vez un haz de funciones y relaciones patriarcales de poder (como por ejemplo las prostitutas de templo), pero nuestro esfuerzo se concentrará en el personaje social del esclavo liberto varón, que en el seno de las sociedades patriarcales resulta ser quien más privilegios jurídicos y de función tiene (por comparación a las esclavas libertas); de hecho, como veremos luego, el esclavo liberto es quien deviene incluso explotador sexual de su propia mujer y de otras esclavas. Y también será él quien acabará echando a correr los flujos des-codificados de apropiación privada, introduciendo en la Historia los agenciamientos más mortuorios que la máquina de terror y de cinismo estatal (por oposición a la máquina de crueldad primitiva) pudo engendrar.
>
> De modo que, en sintonía con el postulado fundamental de la teoría foucaultiana del poder, el esclavo liberto surge como ejemplo privilegiado de que «le pouvoir vient d'en bas» (el poder viene de abajo)[303].

Pero como dicen D&G: "Lo fundamental no es, pues, el caso particular del esclavo liberto. Lo fundamental es el personaje colectivo del Excluido. Lo fundamental es que, de una manera o de otra, el aparato de sobrecodificación suscita flujos descodificados[304]". Nos parece que lo que la teoría de Foucault expresa es que no hay sujetx externo al poder, que no sea producido por él, al mismo tiempo que participa de su reproducción. No existe sujetx absolutamente pasivo del poder, que sea únicamente una víctima. Si el poder, como dice Foucault, viene desde abajo, no hay razón de detener la analítica en el deseo o la voluntad del esclavo liberto.

No existe al mismo tiempo sujetx que pueda determinar unilateralmente la relación de poder que le une con otrxs sujetxs. El

---

[303] Chicolino, Martín, *Las falo-maquinas. Esquizoanálisis vs. Materialismo diálectico*, Colectiva Moin non plus, Buenos Aires, 2024, p.101.

[304] Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, Mil Mesetas, PRE-TEXTOS, Valencia, 2007, p.455.

enfoque dialéctico detiene la pretensión de inmanencia en la analítica del poder cuando llega al proletariado, como sujeto que representa al devenir revolucionario. Como sujeto que representa el devenir revolucionario, el proletariado no puede tener deseo reaccionario, o si lo tiene, es solo en contra de su esencia, bajo el influjo de determinaciones externas. Resulta imposible plantear la pregunta de la forma en que el proletariado desea y contribuye activamente en su dominación

Las diferencias de ambas aproximaciones esquizoanalíticas se explican, como hemos aludido brevemente, en que ambos libros desarrollan conceptos de falocracia distintos, e incluso incompatibles, lo cual no es raro, ya que este concepto, principalmente trabajado por Guattari y otros autores con posterioridad a las teorizaciones del Anti-Edipo y de Mil Mesetas, nunca ha sido definido de manera precisa ni se le ha dado el papel central que podría tener. Chicolino de hecho usa pocas veces el concepto de falocracia. En realidad, parece claro que en Chicolino el concepto central es el de patriarcado, el cual usa de forma mucho más seguida que el de falocracia, pese a lo cual utiliza este concepto en momentos cruciales en los que parece plenamente identificado con patriarcado[305], mezcla que hay que revisar con más detenimiento.

Lo que nos parece más interesante del concepto de falocracía es la posibilidad de construir una crítica al patriarcado desde una idea de poder más cercana al posestructuralismo y a una ontología de la multiplicidad que a la idea tradicional de poder de la teoría jurídica y política moderna bajo la forma de una dialéctica de lxs dominantes y lxs dominados. La siguiente idea de Rolnik antes referenciada fue una de las inspiraciones iniciales del desarrollo de este concepto:

> Creo que la cuestión no está en considerar quién tendría más libertad, el hombre o la mujer, sino en circunscribir y problematizar el modelo que atraviesa, incluso en la actualidad, tanto la figura del hombre

[305] Ibidem, p. 28, 197, 210-212.

> como la de la mujer; me refiero al falocratismo, de cuya lógica ambos son prisioneros[306].

La falocracia no es la violencia que hombres, en tanto dominadores, ejercen sobre las mujeres en tanto dominadas; es la violencia que da forma tanto al hombre como a la mujer, que los distribuye y que estructura el espacio de sus encuentros, discursos, luchas, ideales de emancipación posible, etc. La falocracia es el horizonte estratégico en el que tanto hombres como mujeres aprenden a amar el patriarcado y a defenderlo como si se tratara de su verdad y valor más íntimo. Más aún, la falocracia es el horizonte abstracto que impone una jerarquización de las vidas que naturaliza un régimen de pedagogías de la crueldad, que otorga a determinados sujetos estructurales la potencia moral para imponer el orden.

¿Por qué no nos reintroduce en la metafísica de decir que la normalización social es la forma de violencia que sirve de modelo a todas las demás? La normalización social no tiene un referente empírico concreto, sino un rizoma de concreciones infinitamente diversas que no caben bajo un concepto único. Se trata de una forma de violencia que no depende de identidades molares para ser explicitada. No existe lucha privilegiada en el devenir revolucionario de todo el mundo; más bien, este devenir consiste en habitar la inmediatez en que todas las luchas conforman utópicas fragmentarias que solo pueden separarse en el pensamiento abstracto.

Nos parece que nuestro concepto de falocracia, como eje central de un esquizoanálisis desde y para el sur global, soluciona los siguientes problemas que encontramos en la interpretación de Chicolino: a) Se sitúa no en la lógica reaccionaria de la política identitaria esencialista, sino en la deconstrucción radical de las estructurales; b) Hay una mayor consistencia lógica con respecto al concepto de falocracia, usado por el mismo Chicolino, el cual nos parece, no debe ser confundido con la violencia sexista patriarcal en los términos binarios y dialécticos en que esta es conceptualizada

[306] Rolnik, Suely y Guattari, Felix. *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006, pp. 99.

por el feminismo liberal; c) Evitamos la contradicción que se da al conceptualizar al mismo tiempo al Estado como un proceso maquínico co-extensivo y como una realidad política molar en términos de la teoría política tradicional, que tuvo un origen histórico en un momento dado y mediante una causalidad lineal. En resumen, se evitan todos los cortocircuitos en que parece que la tesis de la coextensividad termina reproduciendo el horizonte epistémico que busca conjurar.

En sus conclusiones, Chicolino nos dice que:

> El problema de cómo crearnos nuevas formas ácratas de la subjetivación humana y del deseo (especialmente masculinos) no puede plantearse en desconexión con el problema complementario y adyacente de cómo crearnos nuevas formas ácratas de la sociabilidad, es decir, de cómo fabricarnos de manera colectiva y directa una gubernamentalidad auto-emancipatoria comunal despatriarcal, anti-estatal y anti-capitalista, habida cuenta de que, como nos decía Foucault en 1983, «estamos en la búsqueda de algo distinto» (nous sommes à la recherche de quelque chose d'autre) que ya no pase por «el tipo de relación con uno mismo que nos proponen los Partidos políticos o los sistemas educativos»[307]

En efecto, una revolución molecular antipatriarcal y anticapitalista solo puede ser hecha desde la invención de nuevas formas de colectivización que ya no dependan de la lógica de la representación. No basta con selfs-nómadas, es necesario agenciar enjambres transubjetivos nómadas. Manadas en que pueda existir una meta-modalización de la disidencia desde abajo que no dependa de ninguna idea sobre lo que el cuerpo social es o debe ser. Sociedades enteras que no viven con otro motivo que desaparecer, que se dirigen conscientemente a devenires en que terminamos siendo irreconocibles para nosotrxs mismxs.

[307] Chicolino, Martín, *Las falo-maquinas. Esquizoanálisis vs. Materialismo diálectico*, Colectiva Moin non plus, Buenos Aires, 2024, p.211.

Capítulo 8
El *affaire* Foucault-Sorman

En el sistema de justicia criminal las ofensas de origen sexual se consideran especialmente perversas. En la ciudad de Nueva York los detectives que investigan estos terribles delitos son miembros de un escuadrón de élite conocido como: Unidad de Víctimas Especiales. Con las actuaciones de, Cristopher Meloni… Mariska Hargitay…[308]

La filosofía y el sentido común

La filosofía debe permitirnos tomar aquellos problemas que aún nos dejan en silencio para encontrar soluciones originales, cuestionar las viejas dicotomías y el enquistado sentido común que nos impiden disolverlos y que elevan tales problemas a universales antropológicos del pensamiento. Las ideas contenidas en estas soluciones originales deben aportar lo suficiente para que sea posible actuar de forma distinta, pensar o crear algo distinto. Una filosofía que no sirva para esto no sirve realmente para nada, afirmación tanto más relevante en un contexto en que la filosofía, en sus definiciones tradicionales, académicas, sirve cada vez menos para aprehender el mundo concreto, para pensar de forma actual sobre lo que es *nuestra situación*. La filosofía hoy solo tiene sentido si es capaz de agenciarse con las distintas formas de revolución molecular en curso.

Deseamos hacer un breve ejercicio filosófico y posestructuralista a partir de esta premisa, para hacernos cargo de un asunto que a nuestro parecer no ha recibido una respuesta filosófica adecuada. Nuestro objeto es el *affaire* Foucault, que para algunos, debería ser llamado de forma mucho más precisa, *affaire*

---

[308] Intro de la serie televisiva *La ley y el orden, unidad de víctimas especiales*. Como se argumenta en el capítulo, esta serie ejemplifica diversos fantasmas que, bajo lo que podríamos llamar el horizonte psicopolítico sexual Olivia Benson, ponen en primer plano las incompletudes del horizonte civilizatorio pedófilo vigente.

Sorman. Guy Sorman, periodista francés que ha dedicado su pluma a defender a figuras Pinochet, Reagan, Thatcher así como a tratar de "enterrar el legado cultural" del mayo francés del 68, incluyó en 2021 a Foucault en su *Diccionario de mierda*[309] bajo la entrada de pederastia, ahí, Sorman afirma que existen testigos del abuso sexual que Foucault llevó a cabo contra niñxs precarizados del pueblo Sidi Bou Said, cerca Túnez, de unos 8 o 9 años para ser precisos, a quienes arrojaba unas monedas al acordar verlos después en el cementerio local para abusar de ellos sobre las lápidas.

Realmente la imagen es de una potencia simbólica perfecta, meticulosamente diseñada, el filósofo crítico que en la oscuridad abusaba sexualmente de niñxs precarizados del sur global, al mismo tiempo que mancillaba el cementerio local, todo seguramente bajo el influjo de quién sabe qué sustancias, delirios, etc. Solo hace falta un ritual satánico para cerrar la escena con broche de oro, para acabar de construir a Foucault como un personaje cuya vida nos invita, más allá de toda duda, a repudiar sus ideas.

Esto en realidad no es distinto de la satanización cotidiana a las disidencias cuir, que hoy los presenta como los pervertidores de las infancias puras, al mismo tiempo que busca encubrir cuales son las estructuras que realmente promueven y hacen posible todas las formas de abuso infantil a las que parece imposible poner fin. Recordemos que para comentadores neoconservadores que hoy poseen una gran audiencia, Jordan Peterson por ejemplo, Foucault es básicamente Satanás; en él podemos encontrar este arquetipo de una inteligencia increíblemente fría y aguda que tiene ocupación más importante que la de construir la justificaciones sofisticadas pero engañosas de sus perversiones. Con lxs filósofxs siempre se ha tratado de alguna manera de la perversión de los jóvenes, a Sócrates le tocó la cicuta que lo hizo inmortal, a Foucault la funa que intenta refundirlo en el basurero de la historia. La cancelación de Foucault, ¿Se tratara de la serpiente woke neoliberal mordiendo su propia cola? ¿El intelectual de vanguardia woke neutralizado precisamente por el arma más potente que el wokismo ha creado?

---

[309] Sorman, Guy, *Mon dictionnaire du bulshit*, Grasset, París, 2021.

Entre la cultura de la cancelación y la revolución molecular

Frente al *affaire Sorman* existe cierta postura cuya defensa a Foucault consiste simplemente en un escepticismo tajante frente al fenómeno general que se ha denominado cultura de la cancelación. Todo esto se da por supuesto en el contexto cotidiano de las funas, del *#metoo,* del idiotismo propio de la expresión: "se nos cayó un ídolo", etc. Al menos desde nuestra postura, sería un error caer en el *boomerismo* liberal de tildar estos movimientos de reaccionarismo puro, de una clara amenaza protofascista que no tiene nada de potencialidad subversiva. No deseamos sumarnos a todxs aquellxs que hoy hablan de turbas irracionales que solo quieren ver una efigie arder, para proyectar sobre ella su culpa, para al final sentirse un poco más cómodos y virtuosos que el resto (el hoy tan debatido *virtue signaling*) mientras en el fondo, no existe voluntad real alguna de transformar algo. La cancelación no sería más que un *shitshow* de mezquinas venganzas anónimas, de acusaciones increíbles que se hacen sin ningún grado de responsabilidad, sin ninguna clase de consideración por la persona concreta o el honor del acusado. De acuerdo con estas caracterizaciones estos movimientos no serían más que la explosión punitivista de la impotencia global en los tiempos de la irresponsabilidad posmoderna, del progresismo neoliberal woke y de la agenda de la economía de la atención.

En resumen, se trata de decir que la *cancel culture* es incompatible con el Estado de Derecho y sus universos simbólicos. Honor, persona, reputación, verdad, presunción de inocencia, responsabilidad, legalidad, etc. Hay varias cosas que incomodan en este tipo de posturas, la primera es quizás, que no se trata de respuesta propiamente filosófica, sino de una "pose" —no en el sentido platónico de una "apariencia", sino de un melodrama manierista existencial— que participa y reifica el sentido común propio de la imaginación jurídica liberal, que acepta su premisas axiológicas sobre la integridad del individux, del sujeto ya formado, como bien último que la sociedad debe proteger.

El discurso jurídico formal de la presunción de inocencia

enmascara un mecanismo selectivo de control social, entre otras cosas, fue precisamente Foucault quien estudió ampliamente el problema de la "peligrosidad" en los sistemas penales modernos y contemporáneos[310], es decir, este fenómeno mediante el que un acusado, por toda una serie de factores extrajurídicos y extra-científicos vinculados con la exclusión de la alteridad y la marginalidad, son construidos como culpables de antemano. Bajo la legalidad moderna, la presunción de inocencia es en la mayoría de los casos un mito, que tiene como función principal garantizar la impunidad de las élites político-económicas y, hasta cierto punto, de aquellxs que pueden y aceptan vivir bajo los imperativos de la blanquitud. No causa ninguna sorpresa por ejemplo, que los actuales proyectos posneoliberales no tengan el más mínimo empacho en recurrir a exactamente el mismo formalismo de la presunción de inocencia cuando se les recrimina el nulo avance en las investigación por corrupción hacia sus integrantes.

El punto no es negar que la presunción de inocencia es necesaria para evitar arbitrariedades en cualquier sociedad plural, sino de denunciar que nuestra sociedades en realidad nada conocen sobre este principio, que es necesario deconstruir la idea de presunción de inocencia tal como la conocemos ahora en su forma liberal y estar dispuestos a cuestionar lo que asumimos como sus presupuestos intocables. Un diálogo filosófico profundo con las implicaciones sociopolíticas de la cultura de la cancelación, implica poner en primer plano, que al menos en términos ideales, se trata un cierto nivel de corrección necesaria frente a la incompletud que existe bajo el actual paradigma. Se trata de crear instancias de reconocimiento simbólico, de sentidos comunes alternativos, en que figuras intocables bajo la institucionalidad presente, puedan ser consideradas culpables y, pueda existir un cierto nivel de justicia y solidaridad frente a las víctimas históricamente invisibilizadas. Es el

[310] Cfr. Foucault, Michel, *Los anormales*, FCE, Buenos Aires, 2007, pp. 15 y ss.

valor de un "Yo sí te creo[311]" frente a la impunidad estructural que han sufrido las subjetividades minorizadas durante toda la historia de la humanidad.

Es posible hacer una apología de este horizonte, siendo consciente de que es profundamente imperfecto e incompleto, de que en este proceso de construcción de sentido comunes alternativos, muchxs inocentes serán señalados injustamente y que este es un riesgo necesario que debemos estar dispuestos a aceptar. Por supuesto, se trata de una premisa problemática desde muchas perspectivas, pero el error estaría en creer que el sistema actual que consideramos totalmente legítimo, no opera de la misma premisa, en que millones de inocentes son sistemáticamente acusados y castigados injustamente y en que terminamos considerando tales incompletudes como aceptables. Con todo esto, existen diferencias fundamentales, el horizonte de la cancelación se encuentra al menos virtualmente, en una mayor posibilidad de confrontar sus propias incompletudes al no enmascararlas bajo un principio abstracto de inocencia. Aún más, se puede argumentar que el nivel de esta corrección tiene la posibilidad de ser mucho más amplio debido a la democratización radical de las instancias potencialmente deliberativas. Finalmente, la cultura de la cancelación podría esta mucho más vinculada con una futura deconstrucción del punitivismo que el modelo liberal hegemónico, ya que al menos algunos de sus enfoques tienden a una perspectiva más restaurativa de la justicia en que se admite que los individuxs son capaces de cambiar y de reconocer los mecanismos estructurales por los cuales todos podemos reproducir dinámicas violentas inconscientemente.

Bajo estas ideas han surgido concepciones de la cancelación que se aproximan a una perspectiva al menos estructuralista, como Sarah Ahmed[312] o incluso, por momentos, Hasan Piker, para quienes la cancelación podría tener la forma no de un juicio moral sobre

---

[311] Cfr. Vari@s Autor@s, *Yo te creo. Testimonios de abuso a mujeres chilenas*, Alquimia Ediciones, Santiago, 2019.

[312] Ahmed, Sarah, *Manual de la feminista aguafiesta*, Caja Negra, Buenos Aires, 2023, p.230.

individuxs, sino una deliberación ética colectiva mediante instrumentos de de-plataformización, en que no se trata sobre castigar individuxs, sino sobre reorganizar recursos sociales para desmantelar estructuras de opresión. Se trata de una ética de redistribución del poder simbólico, incluso como parte de un movimiento de democracia radical.

No es que en muchos casos concretos, las críticas boomers y liberales al horizonte de la cancelación no tengan algo, o incluso bastante de razón, ni que estos mecanismos no planteen muchísimas contradicciones al reproducir diversas violencias idénticas a aquellas contra las que se posicionan, ya que ciertamente lo hacen. Es cierto que el horizonte de la cancelación está repleto de líneas de fascistización y de un punitivismo en clave liberal indiferenciable del que se supone se distancian. El problema es que, al caracterizarla exclusivamente de tal forma, se rechaza la perspectiva inmanente del poder en que existe siempre una contigüidad con todo tipo de focos de resistencia. El problema es caracterizar cualquier transformación que sacuda los principios intocables de la doxa como un retroceso desde una perspectiva lineal, ya que eso implica la comparación como un modelo trascendental previamente establecido, lo que nos sitúa en un horizonte metafísico precrítico.

Recordemos que, además de todo lo previamente dicho, estas dinámicas parten, en primer lugar, de la premisa de que lo privado, personal, puede ser hecho público, que lo que pasa al interior de la pareja, la familia, la relación laboral, puede ser traído a una problematización colectiva fundada en estructuras de solidaridad y de empatía de carácter descentralizado, ácrata. En un contexto en que, contra las fantasías de la transparencia liberal, el núcleo pornológico de nuestra micropolítica sigue virtualmente intocado, esto no se trata de meras aspiraciones vacías. Desde este horizonte, la espontaneidad de estos vínculos de solidaridad, reivindicación, reinterpretación, se considera de forma sostenible, como un esquema de construcción de comunes, postura al menos alterna a las vacías promesas de legalidad liberal. Y sin embargo, esta consideración utópica no reemplaza, sino que complejiza las críticas planteadas por el liberalismo boomer. La cultura de la cancelación siempre es un

fenómeno multipolar atravesado por infinidad de líneas de deseo, tanto reaccionarias como revolucionarias.

No olvidemos algunas de las cosas importantes que ya se han dicho sobre el tema de la cancelación, como por ejemplo, que básicamente, esta no existe. ¿Podemos decir que existe la cancelación cuando alguien como Trump resurge del basurero de la historia para ganar la presidencia de la aún hoy primera economía del planeta? Los mercenarios neoconservadores se dicen víctimas de la cultura de la cancelación al mismo tiempo que siguen cobrando millones de los *think tanks* de orientación libertaria que financian la batalla cultural. Algunos influencers, un poco más honestos, han señalado abiertamente ante acusaciones de abuso sexual que la lealtad de su comunidad los vuelve "incancelables". Al capital no se le puede cancelar. Sin otros horizontes que radicalicen las propuestas alternativas de justicia contenidas en el horizonte de la cancelación, estas estarán sujetas, hasta cierto punto, a los mismos límites que generan las asimetrías constitutivas del espacio social.

Desde otra perspectiva, podríamos imaginar en todas sus limitaciones a la *cancel culture* como una especie de mala parodia del terrorismo semiótico que es propuesto por Burroughs en la *revolución electrónica,* sin olvidar que esta es ya una mala parodia de otras revoluciones moleculares posibles. En Watergate Nixon fue quizá la primera víctima de la *cancel culture*[313]de la liquidación de las barreras que separan la vida pública de la obscenidad privada que es su condición de posibilidad. Leyendo conjuntamente a Deleuze y a Burroughs, nos imaginamos la línea de una posible guerrilla molecular futura: grupos de militantes esquizoanalizados armados de cámaras ocultas, grabadores, flippers, dispositivos de intervención de comunicaciones, herramientas de hackeo, etc., documentando meticulosamente el archivo pornológico detrás de las tramas de nuestra cotidianidad, para después exponerlo con grandes pantallas y megáfonos en los espacios públicos. Sería demasiado ingenuo creer

[313] O Adán, si hacemos caso a Burroughs de que Adán fue la víctima del primer Watergate. Cfr. Burroughs, William S., *The electronic revolution*, Expanded media editions, Nueva York, 1970.

que se trata simplemente de echar a los fascistas, racistas, misóginos, corruptos, pedófilos de closet, etc., para reemplazarlos por personas puras e íntegras; se trata más bien de una nueva *paideia* en que se encuentre permanentemente sitiada la gobernabilidad presente, catalizando la apertura de nuevas líneas de fuga y espacios de experimentación. Sería virtualmente imposible que cualquier persona en una posición de poder escapara de este tipo de terrorismo semiótico; su objeto no es "deshacernos" de las manzanas podridas, sino de causar un cortocircuito mortal y permanente a la gramática de la reproducción del poder que actualmente habitamos.

Es clara la diferencia entre una multiplicidad de prácticas posibles y virtuales de este tipo y la actual cultura de la cancelación: la cultura de la cancelación es reactiva, no se trata de ir a buscar de forma militante el movimiento de los flujos semióticos alrededor de los focos de poder para la construcción de otros horizontes por venir, sino de una reivindicación frente a un estado de cosas contingente, que si bien puede apelar de forma abstracta a otros horizontes, por lo general se centra en una perspectiva liberal de la reparación y de la restauración; se trata de afrentas, daños, culpas, responsabilidades individuales.

La *cancel culture* y las premisas políticas que presupone deben ser leídas en toda su incompletud, desde y más allá de la multitud y sus horizontes democráticos. Ya antes hemos aludido a la forma en que, por ejemplo, el éxito de los actuales proyectos políticos molares de corte progresista o posneoliberal en diferentes puntos del sur global tiene como condición de posibilidad un meta-movimiento más amplio con el que no se confunde, una cartografía de procesos de contra-subjetivación que había vuelto absolutamente intolerable la guerra de precarización que el horizonte neoliberal volvió norma. Consideramos que la intensificación y transversalización de estos meta-movimientos, de los que poco sabemos porque han sido minorizados por la epistemología maximalista de las ciencias sociales y de la política estatal y trans-estatal , pueden ser una de las claves para la reorganización meta-democrática que el concepto de multitud plantea. El análisis de la cultura de la cancelación debe evitar tanto la satanización propia del chantaje liberal como la

romantización de un puritanismo neopositivista que mantiene intocados los axiomas de la economía deseante liberal.

Foucault y la abolición de la infancia

Generan cierta extrañeza esas respuestas que abordan el *affaire Sorman* desde una perspectiva que definiríamos como estrictamente liberal. Se responde denostando a Sorman por ser un deleznable apologeta del neoliberalismo (lo que es cierto), se señala la ausencia de pruebas, las contradicciones e imprecisiones en su relato, e incluso la investigación conducida después, en que se hicieron diversas entrevistas a gente local que mostraban una perspectiva radicalmente diferente de la historia[314], etc.

Todas estas respuestas dan el mensaje de que lo más probable es que Sorman sea un vil mentiroso, un charlatán cuyas invenciones no merecen el mínimo de nuestra atención y tiempo. Lo cual es, a grandes rasgos, seguramente muy acertado; y sin embargo, estas posturas son hasta cierto punto demasiado cómodas y solo analizan el problema de hecho, pero no de derecho, con lo que dan una respuesta periodística, histórica, incluso legal —en el sentido de ser una respuesta bajo los presupuestos liberales actuales de la idea jurídica de difamación—, pero no filosófica. La cuestión de fondo ciertamente no es meramente empírica, claro, Foucault muy probablemente no cometió los actos que se le atribuyen, al menos no de la forma tan amarillista en que Sorman nos los plantea, pero ¿qué pasaría si estuviéramos ante el caso contrario? ¿Aceptaremos dogmáticamente el tipo de enunciados propios del pacto de impunidad patriarcal, en que se dice que podemos tener una certeza

[314] "En cuanto a los niñxs frecuentados por Michel Foucault, se dice finalmente que no tenían 8 o 9 años, como afirma Sorman, sino 17 o 18, según el testimonio «categórico» de «Moncef Ben Abbes, memoria viva del pueblo». En realidad, no se trataba de «violarlos sobre las tumbas», sino de «encontrarse fugazmente con ellos en las arboledas de abajo del faro aledaño al cementerio». Véase: https://jacobinlat.com/2021/04/las-misas-negras-de-michel-foucault-y-el-bullshit-de-guy-sorman/

metafísica de que Foucault jamás pudo haber hecho nada parecido a aquello de lo que se le acusa? Si acusaciones de este tipo o similares contra Foucault resultaran ser ciertas, ¿se trataría, en efecto, de que la consecuencia lógica tendría que ser que ese corpus de teorías, de conceptos, debería ser enterrado por estar contaminado con los mismos pecados de su autor?

Evitemos cualquier confusión; en absoluto se trata de "separar la obra del autor"; en algún sentido, se trata de lo opuesto, de unirlos, pero de una forma en que no lo habían estado previamente unidos bajo la lógica de la representación; se trata de disolver la pregunta más que resolverla. Contrastemos tres perspectivas diferentes: a) es necesario separar la obra del autor, podemos por ejemplo, condenar las conductas colonialistas y patriarcales de Picasso al mismo tiempo que apreciamos el genio artístico de su obra; b) los aspectos problemáticos de la vida de Picasso opacan su talento como artista, puede ser que tratara de alguien muy talentoso, pero los aspectos cuestionable de su vida justifican de-plataformizar su arte; c) los aspectos problemáticos de su vida son también aspectos problemáticos de su obra, una persona con sensibilidad antipatriarcal puede sentirse incómoda ante el sadismo y la objetificación palpables en el retrato de Dora Maar llorando, mientras que alguien con sensibilidad anticolonial puede partirse de la risa viendo la banalidad exotizadora con que este hombre se apropió de las máscaras africanas. Aun si la vida de Picasso no tuviera episodios problemáticos, o no los conociéramos, la obra misma nos da suficientes buenas razones para dejar de mirarla.

En su momento, cuando el *affaire Sorman* salió a la luz, un amigx muy cercano me preguntó que si se trataba de que debíamos dejar de utilizar los conceptos de Foucault en nuestras teorizaciones. Esta inquietud remite de una manera muy directa al movimiento que tratamos de visibilizar en nuestro estudio sobre el posestructuralismo, consistente en una práctica construida alrededor de conceptos posestructuralistas, que, sin embargo, acepta seguir todo el mecanismo operacional de la lógica de la representación que el mismo posestructuralismo denuncia.

El concepto representa, contiene, implica, despliega a la

obra, que representa, contiene, implica, despliega al autor, que representa, contiene, implica, despliega su vida, etc. La vida ha sido ensuciada por el pecado, que mancha al autor, la obra, los conceptos, etc., de tal forma que es imposible usarlos sin mancharnos al mismo tiempo, sin revivir al mal original que debe ser enterrado. Existe aquí un nudo neurótico muy apretado; si hacemos uso de los perversos conceptos del Sr. Foucault, ¿qué nos garantiza que no estamos en alguna medida cultivando el deseo pedófilo del que presuntamente participaba? Es un poco como esos hombres que dicen que el problema se soluciona simplemente siendo estrictos con el pedir una forma de identificación que acredite la mayoría de edad de sus conquistas sexuales. ¿Pero por qué mejor no cuestionar ese patrón en que constantemente nos vemos en situaciones en que es ambiguo si con quien coqueteamos es mayor de edad o no? Ya que no parece haber forma de abandonar la pipeline de la pedofilización del deseo, mejor poner un límite abstracto que siempre podamos gestionar para al menos no meternos en problemas. Este es el núcleo neurótico de la corrección política, como cuando lo más importante para un académico blanco es que el indígena que toma de objeto de estudio, nos precise la pronunciación correcta de las palabras que usa, para no cometer alguna "falta de respeto". Ya que no sabemos en dónde empieza o termina nuestro deseo colonizado y colonizador, al menos podemos construir un sistema abstracto en que, al usar ciertas palabras y evadir otras, se nos proporciona la certeza de no estar siendo racistas. Esta visión profundamente metafísica del mundo, esta lógica ontológica de transmisión moral del mal, solo tiene sentido en los entramados de la representación, en que hace sentido que algo como un significante sea objetivamente, absolutamente malo.

Una opción mucho menos metafísica sería preguntarnos por las contradicciones concretas que abren la posibilidad de que tal episodio de la vida de Michel Foucault tuviera algún grado, incluso mínimo, de realidad. Entender cómo esas contradicciones atraviesan de forma distinta los conceptos y herramientas de su teorización, así como responder de forma precisa a los problemas particulares que la reactivación de esas tensiones inconscientes genera en nuestros

propios procesos de investigación. Es decir, aun si no podemos tener jamás indicios absolutos sobre si Foucault hizo en algún nivel algo similar a aquello de lo que se le acusa, podemos construir una crítica inmanente, desde y más allá de Foucault, sobre las condiciones en que la teoría de Foucault podría estar reproduciendo el inconsciente pedófilo de nuestras sociedades. Se trataría, en todo caso, de entender de qué forma ciertos componentes teóricos de Foucault reproducen un horizonte teórico y práctico, en el que la violencia sexual inaceptable contra las infancias es minorizada, con la finalidad de comprender hasta qué punto, al hacer uso de sus conceptos, podíamos reproducir algunos elementos del mismo horizonte. Esto nos permitiría también problematizar de forma abierta cuáles serían las prácticas deconstructivas necesarias en torno a sus conceptos.

Da la impresión de que las defensas liberales a Foucault buscan convencernos de que en su obra hay una crítica al problema de la violencia infantil que bien podría entenderse bajo el marco actual de las luchas a favor de los derechos de las infancias, tal como lo ha planteado la forma jurídica del neoliberalismo progresista. Desde nuestra opinión, esto es no solo muy impreciso, sino que blanquea gran parte de la crítica que su teoría hace de la sociedad moderna capitalista. La filosofía de Foucault apunta a una crítica radical de la institución familiar, crítica que hoy en día no tiene ninguna representación a nivel de la política molar (de partidos, Estados, organizaciones sociales, movimientos sociales, sociedad civil), para las cuales el universal de la familia y sus horizontes reproductivos heteronormados representa una idea fija, inamovible.

El proyecto utópico de una sociedad posadultocentrista, en la que se haya abolido la forma de esclavitud que denominamos infancia, está sepultado de forma aún más profunda que el de la abolición del capital o el de la abolición del patriarcado. Al mismo tiempo, los proyectos políticos neofascistas buscan reactivar e incrementar el poder jurídico y político de las familias sobre las infancias en el momento más álgido de su crisis. Se pone en primer plano que este movimiento reaccionario ve una amenaza en la imaginación foucaultiana porque teme los proyectos en torno a una

transformación radical de este tipo. Al igual que con el tema de la sexualidad, debemos aquí radicalizar a Foucault y leerlo desde las propuestas que continuaron su crítica. Sophie Lewis dice en su libro sobre la abolición de la familia:

> La familia —basada en la privatización de lo que debería ser común, y en conceptos de propiedad de la pareja, la sangre, los genes y las semillas— es una institución estatal, no un organismo popular. Es al mismo tiempo una aspiración normativa y el último recurso: un chantaje que se hace pasar por destino, un contrato de mierda que pretende ser una necesidad biológica[315].

Y más adelante:

> Esforzarse por un régimen de convivencia, alimentación, ocio, cuidado de personas mayores y crianza colectiva, en el que nadie, en palabras de M. E. O'Brien, «sea adscrito de forma violenta nunca más», como las familias de la macabra baraja de cartas, debería ser parte del socialismo más básico, y no una excentricidad marginal de unas queer de ultraizquierda[316].

Puede ser aquí ilustrativa una de las recientes controversias entre los republicanos de MAGA y el gobernador demócrata Gavin Newsom, sobre la SAFETY ACT, legislación estatal que busca proteger a las infancias cuir. Básicamente, la legislación establece que un profesor que sabe que un estudiante se identifica como LGBTQ+ no está obligado a discutir el tema de su identidad con sus padres. El objetivo de la ley es claro, busca proteger a infancias que ven en la escuela el único lugar seguro para vivir su identidad; se trata de casos en los que muy probablemente el que los padres conocieran esta dimensión de la vida de sus hijxs implicaría muy diversas formas de discriminación, abuso, violencia. El neoconservadurismo, por su parte, ve en esta acta una aberración que busca separar a las infancias de los padres, romper la familia para entregarle los niñxs al aparato de Estado queer, como algunos dicen; pasaba, por ejemplo, en la Rusia comunista. Así, es muy interesante ver cómo el debate se plantea en términos de si las infancias les pertenecen a las familias o

---

[315] Lewis, Sophie, *Un manifiesto por los cuidados y la liberación*, Traficantes de sueños, Madrid, 2023, p.24.
[316] Ibíd., p.37.

a las instituciones que forman parte del Estado, mientras que nadie se pregunta si lxs niñxs podrían pertenecerse a sí mismos, si podría concedérseles un poco de autonomía en los temas más apremiantes para ellxs.

Frente a esta brutal dicotomía, se vuelve necesario reinventar nuestras utópicas para comenzar a construir nuevas cartografías de lo que una sociedad posadultxcentríca podría ser. Recordemos muy brevemente, solo algunas de las consideraciones de Foucault sobre la historia de la familia:

> (La familia) es el punto cero donde los diferentes sistemas disciplinarios se enganchan entre sí. Es el intercambiador, la confluencia que asegura el paso de un sistema disciplinario a otro, de un dispositivo a otro. La mejor prueba es que, cuando un individux es rechazado de un sistema disciplinario por anormal, ¿dónde lo envían? A su familia. Cuando es sucesivamente rechazado de varios sistemas disciplinarios por inasimilable, indisciplinable, ineducable, toca a la familia tomarlo a su cargo; y en ese momento es ella, a su vez, la que tiene el papel de rechazarlo por ser incapaz de adherir a ningún sistema disciplinario, y de eliminarlo, sea abandonándolo en la patología, sea dejándolo en manos de la delincuencia, etc. La familia es el elemento de sensibilidad que permite determinar: cuáles son los individuxs que, inasimilables para todo sistema de disciplina, pueden pasar de uno a otro y, en definitiva, deben ser expulsados de la sociedad para entrar en nuevos sistemas disciplinarios que están destinados a ellos[317].

La principal función de la familia es operar en favor de la normalización social. La familia es lo que vincula al cuerpo y el alma del niñx con los diversos dispositivos, discursos y máquinas disciplinarias y de control que se ciernen sobre él. Cualquiera que haya convivido lo suficiente con niñxs de todos los contextos, sobre todo más allá del solipsismo paternalista, sabe que es común encontrar niñxs con convicciones profundas y brillantes sobre lo que el mundo podría ser, con preguntas inesperadas e ingeniosas sobre todo lo que rodea, con un enorme interés en la creación de otros

[317] Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, FCE, Buenos Aires, 2005, pp. 106-107

horizontes colectivos y revolucionarios. Eso que llamamos niñx como individux minorizado no es más que la construcción de la soberana infantilización que ha sido elevada a nivel de presupuesto civilizatorio. Tal infantilización es condición de posibilidad para garantizar la prevalencia de la represión sobre las máquinas deseantes. Así como Spinoza denunciaba el idealismo occidental bajo la premisa de que no somos capaces aún de imaginar todo aquello de lo que es capaz el cuerpo, nosotros podemos decir que no estamos ni cerca de poder imaginar todo de lo que son capaces lxs niñxs, de su papel crucial en las revoluciones por venir.

En la modernidad, la familia se convierte en la recipiendaria de una soberanía vacía, que es aceptada y alentada siempre que configure de una forma servil a la axiomática del capital, a sus fantasías de lo humano. La familia se convierte en un aparato repetidor que tendrá la función de garantizar el mínimo de cultura ciudadana necesaria. Lxs actuales abolicionistas de la familia la definen como el régimen político de la privatización de los cuidados. El orden de reproducción de un imaginario falócrata patriarcal que se legitima bajo el discurso del cuidado y de la solidaridad, pero que es cómplice de las violencias más cotidianas que experimentan lxs individuxs, es el principal lugar en el que se experimenta abuso:

> Por otro lado, la familia es donde suceden la mayoría de las violaciones del planeta, también la mayoría de los asesinatos. Nadie tiene más posibilidades de robarte, acosarte, chantajearte, manipularte, pegarte o tocarte sin tu consentimiento que tu familia. Sería lógico que anunciar la intención de «tratarte como alguien de la familia» (como hacen tantas aerolíneas, restaurantes, bancos, tiendas y lugares de trabajo) se considerará como una horrible amenaza. [318].

La familia es una fábrica de incesto y pedofilia. No existe razón para que los sentimientos, la experiencia de comunidad, atribuida a los lazos biológicos de la familia, no pueda extenderse a todos lxs individuxs de la sociedad mediante muy diferentes tipos de horizontes comunes, de proyectos transcolectivos o de coevoluciones inconscientes. En efecto, la racionalidad excluyente de este

[318] Lewis, Sophie, *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberaciòn*, Traficantes de sueños, Madrid, 2023, p.24.

biologismo se explica primordialmente en la necesidad de una intensa despolitización que es condición de posibilidad del funcionamiento policial de las sociedades modernas. Es claro que quienes hoy hablan de la defensa de la familia no defienden un estado natural y originario, sino un pequeño universo biopolítico surgido en la Europa moderna como dispositivo ad hoc al emergente orden fascístico transestatal. Quien clama por la familia clama por más del orden actualmente existente: más mercado, más Estado, más autoridad, más guerra, más soledad.

Arqueología del deseo pedófilo

Preguntarnos por el horizonte adultxcéntrico y pedófilo que puede reproducir el horizonte teórico foucaultiano implica profundizar en lo que el deseo pedófilo es, desde una perspectiva estructural y más allá de las perspectivas liberales de la doxa actual.

El monstruo pentápodo, novela contemporánea de la escritora mexicana Liliana Blum, que construye el retrato de un repulsivo pedófilo que aparenta ser un ciudadanx modelo, deja leer el siguiente texto en su contraportada:

> Raymundo Betancourt es el ciudadanx modelo: profesionista honesto y responsable, solidario y comprometido con el bienestar de su comunidad. Pero como la vida no sólo es trabajo, también se permite dos sencillos placeres cotidianos: los chicles de canela y las niñas que mantiene secuestradas en su sótano[319].

La novela de Blum es profundamente decepcionante desde cualquier perspectiva filosófica, política o sociológica, ya que el deseo del protagonista no tiene historia o genealogía, ni se inserta en una trama cotidiana de violencia sexual normalizada que le dé algún sentido. Es un excedente monstruoso, inexplicable e inmemorial, que determina trágicamente, como una violencia divina, a lxs sujetxs que la habitan. No existe ninguna continuidad entre la producción social y la producción deseante.

[319] Blum, Liliana, *El monstruo pentápodo*, Planeta, Ciudad de México, 2019, contraportada.

No se trata solo de la novela de Blum; es común encontrar en la literatura que busca desarrollar la perspectiva psicológica del pedófilo (El fin de Alice, Fuego, Lolita), la idea de un deseo incontrolable que proviene del espacio exterior. Esta literatura, inconscientemente y contra sus propios fines, reproduce el horizonte que el mismo pedófilo asume como verdadero.

En un diálogo con Foucault, Danet y Hocquenghem nos dice lo siguiente sobre la construcción psicosocial de la figura del pedófilo:

> Existe entonces una categoría particular de perverso, en el sentido estricto, de monstruos cuyo objetivo en la vida es practicar sexo con niñxs. De hecho, se convierten en perversos y monstruos intolerables desde que el crimen como tal es reconocido y constituido, y ahora fortalecido por todo el arsenal psicoanalítico y sociológico. Lo que estamos haciendo es construir un tipo completamente nuevo de criminal, un criminal tan inconcebiblemente horrible que su crimen trasciende cualquier explicación, cualquier víctima[320].

En la serie *La ley y el orden*, el detective Finn Tuttuola de la Unidad de Víctimas Especiales, interpretado por Ice T, dice a sus compañeros que si decidió hacer la carrera en esa unidad, es porque al dedicarse a perseguir a criminales sexuales, y en muchas ocasiones, pedófilos, la línea entre el bien y el mal es absolutamente clara; no se tiene que lidiar con las complejidades raciales, de clase o de cualquier otro tipo que implicaría perseguir asesinos, ladrones, narcotraficantes, etc. El pedófilo y el terrorista son equivalentes en el hecho de que existe un pacto social que nos obliga a asumir que su violencia no puede ser explicada socialmente, porque explicarla sería justificarlos, y es inaceptable justificar monstruos.

El otro tema que no suele ser problematizado en este tipo de literatura es ese cliché según el cual el pedófilo puede ser ese miembro destacado de la comunidad del que nadie hubiera sospechado. Un análisis más crítico implicaría reconocer que esto no

---

[320] Foucault, Michel, Hocquenghem, Guy y Danet, Jean, *The danger of child sexuality. An interview with Michel Foucault*, p.8. Disponible en: https://www.uib.no/sites/w3.uib.no/files/attachments/foucaultdangerchildsexuality_0.pdf

es una excepción, sino la regla, es decir, que "los monstruos", orquestadores de genocidios, matanzas, hambrunas, cómplices con el solapamiento de redes inimaginables de abuso y tráfico sexual, la mayoría de las veces pasean sin problema a la luz del día, son cálidamente recibidos por sus comunidades como modelos a seguir e, incluso, se les ha otorgado a varios el premio Nobel de la paz. El hecho de que Jimmy Saville, pedófilo y abusador sexual serial con más de mil víctimas, fuese uno de los hombres más queridos del Reino Unido, una figura que inspiraba confianza y seguridad como para publicar un libro para niñxs sobre los peligros de interactuar con extraños[321], debe dejar de ser considerado una ironía. Se trata más bien de un síntoma de lo que nuestra civilización es.

Recordemos que las sociedades modernas crearon una gobernabilidad propiamente urbana, capitalista, que construye una inédita forma histórica de "sociedad de los extraños", en que los individuxs se ven cada vez más aislados y al mismo tiempo los vínculos que unen sus vidas se vuelven más intangibles. Todo esto no significa que antes el mundo fuera menos peligroso, sobre todo cuando tales formas de solidaridad se encontraban principalmente dibujadas por imaginarios patriarcales y reaccionarios de la infancia, la sexualidad, el poder, etc. Esto provoca una paradoja en la que las viejas formas de comunalidad aparecen como la fantasía de algo que en realidad jamás tuvo lugar.

No se trata de algo tan distinto a la intuición sociológica planteada por Bon Joon-ho en su filme *Parásitos*. Las clases privilegiadas poseen la comodidad de ocultar las contradicciones y violencias de su *status,* además de la capacidad de plantear los contenidos morales deontológicos de su experiencia de lo amable y de lo bueno. La cordial amabilidad de lxs señorxs burguesxs tiene la función concreta de sostener un pacto de impunidad por todas las violencias, tanto conscientes como estructurales, al interior del grupúsculo social con el que nos identificamos. Así, el blanco que ve a su amigo maltratar a su mujer, sus hijos, sus subordinados, se dirá

[321] Saville, Jimmy, Keller, Irene y Keller, Dick, *Stranger Danger*, Ideals Children Books, 1985.

"Pero yo sé que es buena persona, es tan bueno, amable conmigo, debe tratarse de una confusión". Pero no se trata solo de que la blanquitud permite llevar a cabo los actos amables, sino también de que bajo la blanquitud actos cualquiera devienen amables en sí mismos[322]. Resulta insignificante que, aun ante todo esto, existan infinidad de personas privilegiadas que son insufribles; el punto relevante es que, en la forma estructural en que se construye nuestra idea de los otros en la sociedad neoliberal de lxs extrañxs, el que alguien nos convenza de su bondad o amabilidad personal, nada necesario dice de las formas y niveles de violencia que de manera consciente o inconsciente es capaz de reproducir.

Para el sentido común, la doxa, se trata del trágico universal antropológico para el cual es "imposible llegar a conocer verdaderamente a un otro". No es lo mismo decir a nivel ontológico que existe una hiancia de la otredad constitutiva que apunta a un mínimo residual, infinitesimal de negatividad (posestructuralismo de la incompletud), apelar a la posibilidad abierta e inesperada de enriquecimiento rizomático de transdiferenciación intersubjetiva (posestructuralismo de la multiplicidad), que apelar a una indeterminación abstracta de otredad, por desmantelación de las ontologías comunes de solidaridad posible, en que nuestros seres más cercanos y queridos puedan ser asesinos, violadores, feminicidas, pedófilos, apologetas del genocidio o distribuidores de pornografía infantil, etc. El que entre en la otredad exista una hiancia ontológica constitutiva no significa que esa hiancia tenga que ser la que adopta particularmente el capitalismo tardío en el contexto de la erosión de todas las relaciones de solidaridad.

Cuando la teoría del derecho moderno propone una división tajante entre derecho y moral, como formas de normatividad correspondientes respectivamente a la exterioridad de la conducta y la interioridad de la conciencia, no hace otra cosa más que estar

[322] Por ejemplo, el erudito profesor que dedica un minuto de su tan valioso tiempo a resolver las dudas de alguien sin valor particular como yo, el político infinitamente bondadoso que le pidió a su becario ver si nuestro problema se podría resolver.

describiendo el régimen de una forma de liberalismo del deseo que fue universalizado junto con el modo de vista capitalista.

A partir del *me too* se dice "bueno, ahora resulta que todos los hombres son violadores". Sí, pero a nivel estructural, no todos los hombres violan, pero sí aceptan reproducir el sistema que produce de forma sistemática la violación. Reproducen el sistema en la medida de sus posibilidades, campos afectivos de acción. También lo hacen las mujeres, pero lo hacen como desde una posición jerárquicamente inferior al interior del sistema. No sorprende que los dueños del capital simbólico se aprovechen de su influencia para crear verdaderos operativos multimillonarios de prostitución forzada y de esclavitud sexual, como ha demostrado el reciente *affaire Comb*s. No nos engañemos, todas las redes del poder que hoy operan a plena vista participan activamente en la construcción de la impunidad, inacabables redes de tráfico sexual de las cuales apenas hemos comenzado a visibilizar la punta del iceberg.

Incluso podríamos decir que quien suele tener gran habilidad para presentarse como amable o bueno, entre los círculos privilegiados, puede ser considerado alguien con experiencia en la psicopatía que las pedagogías de la crueldad exigen. En un contexto así tenemos dos consecuencias; la primera es que el amor filiar-familiar será estructuralmente insuficiente para limitar las formas de abuso que se dan a su interior, al mismo tiempo, que al exterior de la familia existe un infierno de abandono que no es natural, sino estructuralmente producido por el mismo orden que impone a la familia como modelo. Se dice que sin la familia y su protección lxs niñxs serían arrojados al matadero, y es cierto, pero tal matadero no es de ninguna manera un estado de naturaleza, sino una síntesis social sexopetroracial codependiente, parasitaria del modelo familiar.

¿Qué ocurre con el deseo pedófilo? ¿Todos somos pedófilos? El deseo heterosexual se funda en la normalización de que el cuerpo más deseable es aquel que es más vulnerable, sobre el que se puede ejercer mayor violencia. La fantasía del sexo heterosexual es la entrega total, en la que se grita: «¡Cógeme! ¡Destrúyeme!». No solo se trata del cuerpo, sino que, desde una perspectiva psicopolítica, lo

que excita es la capacidad de control total. Consciente o inconscientemente, se desea a quien podemos causar más miedo, impotencia o tristeza, a quien somos capaces de lastimar más. Tanto los perseguidores de los monstruos pederastas como los pedófilos que construyen una apología de su deseo parten inconscientemente de la misma premisa: que el deseo pedófilo es una elección estética singular, desconectada del marco de la sexualidad normal. Pero así como en las últimas décadas se ha aceptado que la violación es, ante todo, un acto político, sintomático de la potencia moral que el mandato estructural de la masculinidad implica, ¿por qué no preguntarnos también si el abuso sexual es, ante todo, una realidad eminentemente política?

Si esta obsesión por los cuerpos y las almas dóciles es el lenguaje mismo sobre el que se ha construido la heterosexualidad como siempre, ¿no es el cuerpo del niñx el objeto virtual e inconfesado de deseo conforme al que toda la sexualidad se estructura? ¿Y si devenir pedófilo es la última parada del pipeline del necroempoderamiento heterosexual? Figuras como DiCaprio ejemplifican la normalización del derecho masculino a buscar siempre cuerpos con menos agencia, menos historia y más moldeables. La pedofilia no es una desviación, sino la consecuencia lógica de un sistema que erotiza la vulnerabilidad y la sumisión. Preferimos creer que los pedófilos son monstruos a reconocer que son el producto de las economías deseantes que glorificamos. No debe sorprendernos que esas caricaturas malogradas de machos viriles, como Musk y Trump, que al mismo tiempo que plantean a la heterosexualidad como el fundamento intocado de la sociedad, emprendan una cruzada abierta contra la pedofilia desde la psicopolítica liberal del deseo, sean los mismos en torno a los cuales se tejen imponentes redes de abuso. Trump, con su innegable complicidad en el caso Epstein, y Musk, que con la desregulación de X solo ha empeorado la situación de distribución de pornografía infantil en su plataforma.

Foucault y la normalización del deseo pedófilo

Nuestra cuestión central: independientemente de si la versión correcta de los hechos es la de Sorman, la de Moncef Ben Abbes[323] o ninguna de estas es verdad, o simplemente si no tenemos forma alguna de saberlo, ¿en qué sentido y de qué forma la teoría de Foucault se inserta en el inconsciente de un proyecto adultocéntrico de larguísima duración que implica la normalización del deseo pedófilo?

Recordemos que Foucault firmó en 1977, junto con varios intelectuales franceses, la denominada *Carta abierta a la Comisión de revisión del código penal para la revisión de algunos textos que rigen las relaciones entre adultxs y menores*[324]. Revisar brevemente algunos elementos de la carta, así como otros textos de Foucault e ideas expresadas en una entrevista sobre el tema en que Foucault participó, puede darnos elementos para responder la problemática planteada.

La carta trata una diversidad de cuestiones: la criminalización de la homosexualidad al establecer una edad diferenciada para el consentimiento si se trataba de relaciones entre personas del mismo sexo (dieciocho en lugar de quince), los problemas de uso jurídico de categorías como "pudor" y "naturaleza"; la desproporcionada pena (cinco a diez años) y la posibilidad de prisión preventiva por delitos consistentes en trato sexual con menores de quince años. En la carta se argumenta que la elevación de la edad de consenso de once en 1832, a trece en 1863 y finalmente, a 15 en 1954, era incompatible con la evolución de la moral en los jóvenes y que hacía de estas leyes un instrumento para la coerción más que para la protección de los derechos de las infancias. Los firmantes afirman partir de la convicción de que la libertad plena de los involucrados es el único componente necesario para considerar legal la relación sexual.

Foucault, el archivista, nos narra la siguiente historia en el

---

[323] Ver Infra. nota 262.

[324] El texto original de la carta puede ser encontrado en: https://www.boywiki.org/fr/Lettre_ouverte_de_1977_%C3%A0_la_Commission_de_r%C3%A9vision_du_code_p%C3%A9nal

primer volumen de su historia de la sexualidad:

> Un obrero agrícola del pueblo de Lapcourt, un tanto simple de espíritu, empleado según las estaciones por unos o por otros, alimentado aquí o allá por un poco de caridad y para los peores trabajos, alojado en las granjas o los establos, fue denunciado un día de 1867: al borde de un campo había obtenido algunas caricias de una niña, como ya antes lo había hecho, como lo había visto hacer, como lo hacían a su alrededor los pilluelos del pueblo; en el lindero del bosque, o en la cuneta de la ruta que lleva a Saint-Nicolas, se jugaba corrientemente al juego llamado de "la leche cuajada". Fue, pues, señalado por los padres al alcalde del pueblo, denunciado por el alcalde a los gendarmes, conducido por los gendarmes al juez, inculpado por éste y sometido a un médico primero, luego a otros dos expertos, quienes redactaron un informe y posteriormente lo publicaron[325].

El texto de Foucault no entra en detalles, pero al consultar el reporte médico-legal citado, vemos que se trata de un hombre de cuarenta años y dos niñas de once[326]. ¿Qué es lo que Foucault nos pide exactamente que veamos aquí? Estamos en la época en la que observamos una transición de un modelo a otro; un suceso que en un breve tiempo atrás habría pasado desapercibido, se convierte ahora en pretexto para una intervención biopolítica en que una diversidad de dispositivos de la medicina, psiquiatría, etc., tienen por objeto medir la peligrosidad de los individuxs. Hay aquí un análisis por parte de Foucault que ciertamente no ha envejecido bien:

> ¿La importancia de esta historia? Su carácter minúsculo; el hecho de que esa cotidianidad de la sexualidad aldeana, las ínfimas delectaciones montaraces, a partir de cierto momento hayan podido llegar a ser no sólo objeto de intolerancia colectiva sino de una acción judicial, de una intervención médica, de un examen clínico atento y

---

[325] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Barcelona, 2010, pp.31-32.

[326] H. Bonnet y J. Bulard, Rapport médico-légal sur l'état mental de Ch.-J. Jouy, 4 de enero de 1868. El documento puede consultarse en: https://dn790000.ca.archive.org/0/items/BIUSante_90948x04x14/BIUSante_90948x04x14.pdf

de toda una elaboración teórica

...

He aquí que nuestra sociedad —la primera en la historia, sin duda— ha invertido todo un aparato de discurrir, de analizar y de conocer en esos gestos sin edad, en esos placeres apenas furtivos que intercambiaban los simples de espíritu con los niñxs despabilados[327]

El principal obstáculo para la construcción de nuevas utópicas desde el horizonte foucaultiano es una muy problemática romantización de lo pre-moderno, lo pre-capitalista, la cual hereda al menos parcialmente de Nietzsche. Hoy es difícil no ver que en la época clásica europea existía una violencia sexual generalizada y sistemática en contra de las infancias, que hablar de encuentros espontáneos y armoniosos entre los simples de espíritu y lxs niñxs despabilados, sin dar cuenta de este fondo de violencia permanente, solo contribuye a la normalización de la imposibilidad de autonomía real de lxs niñxs en el proyecto de larguísima duración de las sociedades adultxcéntricas. Podemos escuchar lo que Foucault diría; se trata de un grito que recorre la totalidad de la obra de los temas que Foucault aborda: al hablar de estas transiciones entre regímenes de verdad y poder heterogéneos, ¿en verdad tenemos la audacia de llamarle a esto progreso?

Ya lo hemos señalado con respecto a la locura; frente al discurso humanista que plantea una historia lineal hacia un trato cada vez más civilizado y racional con respecto al problema de la locura, se trata más bien de dos regímenes discursivos heterogéneos, con sus propias incompletudes, no conmensurables entre sí. Se trata del mismo problema con respecto a la transformación de la mirada médica en *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas,* y en *vigilar y castigar* se aborda el nacimiento de la prisión bajo el siguiente marco:

La atenuación de la severidad penal en el transcurso de los últimos siglos es un fenómeno muy conocido de los historiadores del derecho. Pero durante mucho tiempo, se ha tomado de una manera global como un fenómeno cuantitativo: menos crueldad, menos sufrimiento,

[327] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Barcelona, 2010, pp.32-33

> más benignidad, más respeto, más "humanidad". De hecho, estas modificaciones van acompañadas de un desplazamiento en el objeto mismo de la operación punitiva. ¿Disminución de intensidad? Quizá. Cambio de objetivo, indudablemente.

Observamos la forma en que la violencia y los suplicios ni siquiera desaparecen realmente, simplemente se reorganizan. En las prisiones del sur global, sobre todo, las golpizas, violaciones, torturas llegan a ser realidades cotidianas para muchas personas privadas de su libertad. Resulta sintomático que el tránsito del neoliberalismo al posneoliberalismo haya mantenido prácticamente intocada esta realidad, y que, a grandes rasgos, es una causa inexistente dentro del discurso e imaginario de la política molar actual.

En el caso de la sexualidad, se trata exactamente de lo mismo, de un escepticismo muy fuerte frente a los discursos que plantean la historia de la sexualidad como una historia unívoca de la liberación de su potencia, así como de una protección cada vez humana de los sujetos frente a su propio deseo. El discurso de la libertad produce sus propias cárceles y silencios. Podemos imaginar perfectamente a Foucault argumentando lo mismo con respecto a la hipermoral pública que surge a inicios de la segunda mitad del siglo XX y que se horroriza ante cualquier cosa que vincule a la sexualidad infantil con la sexualidad adulta[328].

¿Podemos confiar en las supuestas intenciones de esta forma de moral hipervigilante que a la vez es incapaz de abordar el problema del abuso sexual a nivel de las violencias inmanentes al aparato familiar y de las redes de tráfico que son solapadas por el aparato de Estado, las estructuras religiosas y las elites económicas[329]? Se trata de la misma sociedad que sistemáticamente

---

[328] Foucault, Michel, Hocquenghem, Guy y Danet, Jean, *The danger of child sexuality. An interview with Michel Foucault*, p.6. Disponible en: https://www.uib.no/sites/w3.uib.no/files/attachments/foucaultdangerchildsexuality_0.pdf

[329] El caso Dutroux, el caso Epstein, el caso Nacif, el escándalo de Westminster, el caso Nassar, las redes de explotación infantil gestionadas por los cascos azules en Haití y un larguísimo etc.

silencia a lxs niñxs y carece de los mecanismos y vías para que de forma autónoma denuncien la violencia que viven, ¿No existe una profunda hipocresía en el discurso que plantea que la principal finalidad de estas formas de control de la sexualidad es la protección de las infancias de toda violencia?

Es posible también argumentar que la opacidad, la soledad, la neurosis y el moralismo con el que lxs jóvenes son arrojados a vivir su sexualidad lxs construye como sujetos vulnerables a la violencia sexual que las estructuras hegemónicas y falocráticas producen, aunque este es un punto en el que no profundizan los análisis foucaultianos explícitamente. Foucault dirá que ya no se trata de negar de forma absoluta la existencia de la sexualidad infantil; sin duda el mecanismo se ha hecho más fino, se reconoce una forma de sexualidad infantil, que sin embargo está plagada con una incompletud constitutiva que vuelve imposible, o más bien, inevitablemente inmoral y perverso, cualquier vínculo con la sexualidad adulta:

> Esta sexualidad del niñx es un territorio con su propia geografía que el adultx no debe cruzar. Es un territorio virgen, territorio sexual por supuesto, pero un territorio que debe preservar su virginidad. El adultx intervendrá entonces como garante de esa especificidad de la sexualidad infantil para protegerla. Y, por otro lado, en cada caso particular, dirá: este es un caso de un adultx que introduce su propia sexualidad en la sexualidad del niñx. Podría ser que el niñx, con su propia sexualidad, haya deseado a ese adultx, incluso puede haber consentido, incluso puede haber hecho los primeros movimientos. Incluso podemos aceptar que fue él quien sedujo al adultx; pero nosotros, los especialistas, con nuestro conocimiento psicológico, sabemos perfectamente que incluso el niñx seductor corre el riesgo, en todos los casos, de ser dañado y traumatizado por el hecho de haber tenido relaciones sexuales con un adultx. En consecuencia, el niñx debe ser 'protegido de sus propios deseos"[330]

Existe algo profundamente extraño en que Foucault, quien construyera una de las caracterizaciones críticas más interesantes de la gobernabilidad moderna capitalista como gobernabilidad liberal,

[330] Ibid, p. 8.

se exprese decepcionado de que las reformas a la legislación penal en materia de sexualidad infantil no fueran más liberales[331]. Más allá de las críticas liberales a Foucault que en este libro hemos calificado de imprecisas y parciales, puede ser que este sea el punto concreto en el que su crítica al discurso moderno de la liberación se encuentra con sus propios límites[332].

Puede tratarse de una cuestión similar a una crítica analizada previamente: Mientras que en *La historia de la locura*, *Vigilar y castigar*, *La voluntad de saber*, *Herculine y barbin*, etc., nos muestran las tecnologías bajo las que lxs sujetxs marginadxs son construidos, *El uso de los placeres* y *Las prácticas de sí* muestran las tecnologías mediante las que los dueños se construyen a sí mismos. Foucault es claro: la subjetivación a la que decide dedicar su proyecto arqueológico es la de los varones, ciudadanxs, propietarios; es la subjetivación que construye las premisas éticas-estéticas-existenciales de cómo los dueños gestionan a la mujer, lxs esclavos, lxs niñxs. Existe en la obra de Foucault un núcleo duro incuestionado sobre la libertad de sí que se experimenta en un subjetivación señorial que tiene como condición de existencia el despliegue de la crueldad sobre todo tipo de subalternidad.

Regresando al tema de la sexualidad infantil, Foucault oscila entre dos posturas incompatibles, criticando radicalmente el paradigma liberal contractual que nos presenta una idea metafísica de consenso, pero al mismo tiempo argumentando que no hay razón por la cual los menores de quince años no puedan decidir otorgar su consentimiento en libertad.

¿A qué se refiere esta crítica del consenso que es tan común en la teoría crítica? En otro campo, el marxismo lo ha planteado siempre de forma clara; no podemos hablar de que exista un

---

[331] Ibid, p.2.

[332] Esta limitante debe leerse de forma conjunta con la señalada en un capítulo previo, relativa a la ausencia de cualquier cuestionamiento de los mecanismos de poder y subjetivación que construyen la heteronorma obligatoria. Un análisis más detallado, pendiente por hacer, podría mostrar que ambos aspectos se tratan en realidad de una misma limitante.

consenso libre en aquel que acepta vender su fuerza de trabajo cuando la otra opción es la indigencia, la miseria y el hambre. Bajo esta misma lógica, ¿se puede decir que las mujeres que han moldeado su deseo sexual al interior de las relaciones de dominación patriarcales pueden consentir en las formas de sexualización profundamente misóginas, violentas, cosificadoras e invasivas que conforman el deseo heterosexual? ¿Qué clase de consenso es el de una mujer que, a partir de un episodio en que fue víctima de violación, busca sistemáticamente hombres dispuestos a recrear con ella duras fantasías de violación? No es exagerado decir que aún hoy el ideal inconsciente abstracto de lo que la relación heterosexual debería ser es el de la sumisión de la mujer como una doble esclava, doméstica y sexual (una señora en la casa y una puta en la cama).

Catherine Mckinnon, aun si es desde una perspectiva esencialista más que posestructuralista, ha argumentado que bajo el régimen de construcción patriarcal del deseo no existe sexo "consensual" que no sea en alguna forma violación. Se trata de una perspectiva esencialista porque omite que el poder falocrático no opera de forma unidireccional como algo que los dominantes (hombres) poseen y de lo que las dominadas (mujeres) carecen. La falocracia es una estrategia compleja en que hombre y mujer cobran sentido como significantes interdependientes, correlativos, de un mismo modelo de subjetivación. De la misma manera en que los violadores entrevistados por Segato son incapaces de dar cuenta de forma transparente de sus acciones, la enorme mayoría de hombres heterosexuales son incapaces de dar cuentas de los patrones predatorios y de adicción sexual constitutivos del normismo hetero. Por supuesto que hay una asimetría; las mujeres no escogen ser víctimas, los hombres no escogen ser victimarios, pero ambos están insertos en una estructura de subjetivación inconsciente que los determina como tal.

El feminismo regulacionista dice que existe un puritanismo en considerar que lxs trabajadorxs sexuales necesitan ser emancipados, salvadxs de una violencia que nadie podría elegir libremente: "Se trata de un trabajo como cualquier otro; usamos nuestras vaginas de la misma forma en que otras personas son

obligadas en su trabajo a usar sus manos, o sus mentes". De acuerdo, pero, ¿no sería mejor extender la perspectiva anti-trabajo, que considera todo trabajo deshumanizante, al trabajo sexual, en lugar de ampliar el paradigma contractual liberal que mistifica la neoesclavitud del trabajo asalariado? Cuando el debate regulacionismo-abolicionismo se pregunta: ¿Es la prostitución trabajo o esclavitud/violación? Se trata de antemano de una falsa dicotomía, porque todo trabajo es ya en algún sentido una violación, así como una forma de esclavitud, por la forma en que nulifica la autonomía corporal del sujeto; presupone ya bajo la heteronorma obligatoria una clara dimensión de violencia sexual. Y sin embargo, ninguna de estas violencias puede ser homologada por poseer una isomorfía estructural; no es la misma la experiencia del CEO, el obrero, la trabajadora sexual precaria, el creativo, el informal, el académico, el emprendedor, la modelo de OnlyFans. Cada experiencia debe ser problematizada desde las líneas y agenciamientos concretos que la atraviesan, bajo las diferentes modulaciones que condicionan diversos niveles y formas de violencia, al mismo tiempo que tal análisis se sitúa en una analítica transversal que las ve como interconexiones operativas de una misma máquina abstracta a abolir.

Si el inconsciente contractual liberal es un mito que legitima el deseo a la sumisión que es constitutivo del horizonte civilizatorio neurótico, entonces el consenso no existe. Esto nos deja dos alternativas: a)podemos considerar arbitrarias todas las limitaciones que atribuyen la posibilidad de consenso a un grupo de sujetxs privilegiados, exigiendo una horizontalidad de quienes consideramos con derecho para consentir; b)podemos extender la crítica de la imposibilidad de un consenso no estructuralmente violento a todxs lxs sujetxs. Lxs niñxs, adolescentes, son incapaces de consentir, sí, pero no por una minoría de su naturaleza, sino por una violencia permanente que, si bien en su caso se ejerce de una forma particular, atraviesa todo el espectro de la subjetivación.

Foucault se posiciona mucho más del lado de la primera opción; con respecto lxs niñxs nos dice lo siguiente:

Se supone que no son capaces de hablar de sí mismos, de ser lo

> suficientemente lúcidos sobre sí mismos. No pueden expresar sus sentimientos sobre todo el asunto. Por lo tanto, no se les cree. Se piensa que son incapaces de sexualidad y no se les considera capaces de hablar de ella. Pero, después de todo, escuchar a un niñx, oírle hablar, oírle explicar cómo fueron realmente sus relaciones con alguien, adultx o no, siempre que se le escuche con suficiente simpatía, debe permitir establecer más o menos qué grado de violencia, si acaso se usó, o qué grado de consentimiento se dio. Y asumir que un niñx es incapaz de explicar lo que pasó y era incapaz de dar su consentimiento son dos abusos que son intolerables, bastante inaceptables[333].

Pero no se trata de poner el acento en el otro polo; tanto la alternativa a) como la b) son abstractas; sin duda es necesario que, al mismo tiempo que nos cuestionamos las incompletudes del consenso liberal, problematizemos también los límites arbitrarios de la construcción psicopolítica de la infancia. Es posible que no haya solución satisfactoria a estas aporías hasta que el régimen de esclavitud que denominamos infancia sea abolido; solo entonces, lxs niñxs podrán organizarse colectivamente para proponer y construir las mejores formas posibles de abordar el tema de la sexualidad infantil. Esto a su vez es casi imposible si no se da en el marco de un comunismo molecular en que se reinventen las premisas básicas de las esferas del trabajo, la sexualidad, la política, la identidad y la expresividad.

Hablar de esto es referirnos a una utópica en la que han cesado de operar las múltiples tecnologías; lxs niñxs, en su autonomía, su inteligencia, habrán conformado una diversidad de redes, estrategias y horizontes colectivos que garantizan su participación activa en la construcción y determinación del ser social. Esto significa, por supuesto, que la privatización de los cuidados ha sido abolida, que el cuidado ha pasado a ser una tarea común en la que las subjetividades incapaces de ajustarse a un marco externo de valoración no son arrojadas a la precariedad, a la supervivencia, a la marginalidad. Se ha acabado el yugo de la familia, del Estado, del mercado.

---

[333] Ibíd., p. 15.

Estaríamos hablando de un horizonte en el que el deseo pedófilo patriarcal ya no es la norma en nuestras sociedades, en que no existe la predisposición hacia un deseo naturalizado que estetiza los cuerpos más vulnerables, las almas más dóciles, de forma funcional al servicio de la falocracía, la acumulación y la blanquitud. Un horizonte en que la heterosexualidad, la heteronormatividad e incluso la genitalidad han perdido el trono de modelos rectores, y conforman apenas una más de las infinitas sexualidades que es posible experimentar válidamente. En resumen, más allá de decantarnos por la opción a) o la b), sería necesaria una estrategia compleja de guerrilla molecular en que, a través de todo tipo de movimientos en ambas direcciones, transitemos a otro estado de cosas en que la solución para lxs niñxs ha dejado de ser un callejón sin salida. Es posible que la abolición de la infancia sea uno de los pasos más demoledores por venir en la salida de la prehistoria patriarcal de la humanidad.

Nota metodológica

A diferencia de investigaciones previas y otras en curso, este texto contiene dos elementos inusuales: el uso extenso de citas textuales en el desarrollo de los argumentos y el uso de un abanico de autores estructuralistas y posestructuralistas bastante más amplio del usual.

En absoluto se trata de una cuestión de fundamentación, rigurosidad, ni ninguna otra cuestión de orden técnico o académico, las cuales son muy ajenas al proyecto posestructuralista. La amplitud de autores se explica por la intención de mostrar y desplegar una ontología posestructuralista común que es a la vez capaz de divergir en diferentes compromisos epistemológicos y políticos. El proyecto posestructuralista es una metateoría que tiene la forma de un rizoma en que el acento en diversos de sus principios genera propuestas extremadamente singulares que, sin embargo, pueden dialogar en un zócalo común.

El uso abundante de citas extensas tiene la intención de proveer a lxs lectorxs de un marco textual, una cartografía útil para profundizar en las ideas desarrolladas en nuestro estudio que consideren más afines a sus propios proyectos. Es simplemente un pequeño elemento que puede contribuir a la construcción de una ontología cotidiana posestructuralista y común. Se trata de una pequeña invitación a nuevas utópicas.

Obras citadas

-Althusser, Louis, La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, CDMX, 1967.

-Alain Miller, Jacques, Matemas I, Manantial, Buenos Aires, 1987.

-Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida 1*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2006.

-Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, PRE-TEXTOS, Valencia, 1996.

-Agawu, Kofi, *The african imagination on music*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

-Artaud, *México y viaje al país de los tarahumaras*, FCE, Ciudad de México, 1984.

-Badiou, Alain, "La idea comunista y la cuestión del terror", en Žižek, Slavoj, *La idea de comunismo*, Akal, Madrid, 2014, pp. 7-20.

-Badiou, Alain, La revolución cultural, ¿la última revolución?, disponible en: https://www.universitat.cat/ucpc/wp-content/uploads/2009/Biblioteca/ALAIN%20BADIOU/Badiou-Alain-La-revolucion-cultural-2003.pdf

-Balibar, Etienne, "El comunismo como compromiso, imaginación y política", en Žižek, Slavoj (Ed.), *La idea de comunismo. The New York Conference (2011),* Akal, Madrid, 2014.

-Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1979.

-Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Anagrama, Barcelona, 1991.

-Baudrillard, Jean, *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012.

-Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.

-Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

-Bauman, Zygmunt, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Paidós, Barcelona, 2018.

-Benjamin, Walter, *El autor como productor*, Itaca, Ciudad de México, 2004.

-Bergson, Henri, *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

-Blanchot, Maurice, *The most high*, University of Nebraska Press, Nebraska, 1996.

-Blum, Liliana, *El monstruo pentápodo*, Planeta, Ciudad de México, 2019.

-Bryant, Levi, Srnicek, Nick & Harman Graham (eds.), *The speculative turn. Continental realism and materialism*, Re.press, Melbourn, 2011.

-Boltansky, Luc y Chiapello, Eve, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.

-Boron, Atilio, "Las ciencias sociales en la era neoliberal: Entre la academía y el pensamiento crítico" en *Revista Tareas*, Panamá, núm. 122, enero-abril, 2006.

-Bourdieu, Pierre., & Wacquant, Louis., *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

-Burroughs, William S., *The electronic revolution*, Expanded media editions, Nueva York, 1970.

-Butler, Judith, *¿Quién teme al género?,* Paidós, Barcelona, 2024.

-Bravo Salcido, Armando, "Reforma al poder judicial. Algunas notas desde el posestructuralismo y el pensamiento jurídico crítico", en Revista Tlatelolco: Democracia democratizante y cambio social. PUEDJS-UNAM, Ciudad de México, 2024. Disponible en: https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/reforma-al-poder-judicial-algunas-notas-desde-el-posestructuralismo-y-el-pensamiento-juridico-critico/

-Byung Chul Han, *Tipología de la violencia*, Herder Barcelona, 2016.

-Calderón Hinojosa, Felipe, *Decisiones difíciles*, Debate, Ciudad de México, 2020.

-Chamorro, Emmanuel, "Foucault y el neoliberalismo: análisis de una controversia", en ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política, N.º 66, enero-junio, 2022.

-Chicolino, Martín, *Las Falo-máquinas. Esquizoanálisis y materialismo* dialéctico, Colectiva Moi non plus, Buenos Aires, 2024.

-Cisoux, Helene, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura,* Anthropos, Barcelona, 1995.

-Clastres, Pierre, Investigaciones en antropología política, Ciudad de México, Gedisa, 1987.

-Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Monte Ávila, Barcelona, 1978.

-Dardot, Pierre y Laval, Christian. *La opción por la guerra civil. Otra historia del neoliberalismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2021.

-Del Barco, Oscar, *Alternativas de lo Posthumano. Textos reunidos*, La caja negra, Buenos Aires, 2010.

-DeLanda, Manuel, *Ciencia intensiva y filosofía virtual*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2024.

-DeLanda, Manuel, *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2021.

- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2006.

-Deleuze, Gilles, *Derrames en capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005.

- Deleuze, Gilles, Deseo y placer, Archipiélago, Barcelona, 1995.

-Deleuze, Gilles, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona, 2007.

-Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008.

-Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.

-Deleuze, Gilles, *El pliegue, Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona, 1989.

-Deleuze, Gilles, *El poder. Curso sobre Foucault II*, Cactus, Buenos Aires, 2014.

- Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Teorema, Madrid, 2008.

- Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974),* PRE-TEXTOS, Valencia, 2010, p.30.

-Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 1998.

-Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Buenos Aires, 2004.

-Deleuze, Gilles, *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Cactus, Buenos Aires, 2015.

-Deleuze, Gilles y Guattari Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985.

-Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, PRE-TEXTOS, Valencia, 2004.

-Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997.

-Deleuze, Gilles y Parnet Claire, *Diálogos*,Pre-Textos, Valencia, 1980.

-Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, Ciudad de México, 1986.

-Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995.

-Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2008.

-Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

-Dosse, Francois, *Gilles Deleuze & Felix Guattari, Intersecting lives*, Columbia University Press, Nueva York, 2010.

-Dosse, Francois, *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004.

-Donzelot, Jacques, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

-Duggan, Lisa, "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism", en Russ Castronovo y Dana D. Nelson (eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 175-194.

-Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2006.

-Dussel, Enrique, Ética de la liberación, Trotta, Madrid, 1998.

-Dussel, Enrique, "Pueblo, la categoría política más importante", en *Revista de filosofía y sociopolítica de la educación*, UNAM, Ciudad de México, no.2, año 1, 2005, pp. 5-8.

-Eagleton, Terry, "El comunismo ¿Lear o Gonzálo?", en Hounié, Analia (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Buenos Aires, 2015.

-Feyerabend, Paul, *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1986

-Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

-Foucault, Michel, *El coraje de la Verdad*, FCE, Buenos Aires, 2010.

-Foucault, Michel, El nacimiento de la biopolítica, FCE, Buenos Aires, 2007.

-Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2001.

-Foucault, Michel, "Estructuralismo y posestructuralismo" en *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 951-954.

-Foucault, Michel, *El gobierno de los vivos*, FCE, Buenos Aires, 2014.

-Foucault, Michel, *El gobierno de sí y los otros*, FCE, Buenos Aires, 2009.

-Foucault, Michel, *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

-Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, FCE, Buenos Aires, 2005.

-Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, FCE, Ciudad de México, 2001.

-Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, FCE, Ciudad de México, 2013.

-Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Barcelona, 2010.

-Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres,* Siglo XII, Buenos Aires, 2010.

-Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.

-Foucault, Michel, *Los anormales*, FCE, Buenos Aires, 2007.

-Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

- Foucault, Michel, Hocquenghem, Guy y Danet, Jean, *The danger of child sexuality. An interview with Michel Foucault*, p.8. Disponible en: https://www.uib.no/sites/w3.uib.no/files/attachments/foucaultdangerchildsexuality_0.pdf

-Galtung, Johan, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bakeaz, 1998.

-García Villarán, Antonio, *El arte de no tener talento. Revolución hamparte*, Planeta, Barcelona, 2019.

-Graeber, David, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, 2011, disponible en: https://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/libros/David%20Graeber%20-%20En%20deuda.pdf

-Green, Brian, *El universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de la teoría final*, Drakontos, Barcelona, 2001.

-Greeley, Robin, *Surrealism and spanish civil war*, Yale University Press, New Haven, 2006.

-Guattari, Félix, Las tres ecologías, Pre-Textos, Barcelona, 1996.

-Guattari, Felix, *Escritos para el Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*, Cactus, Buenos Aires, 2019.

- Guattari, Felix, Para acabar com el masacre al cuerpo, p.7. Disponible en: https://desarquivo.org/sites/default/files/guattari_masacre_al_cuerpo.pdf

-Guattari, Felix, Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares, Traficantes de sueños, Madrid, 2004.

-Guattari, Felix & Negri, Antonio, *Communist like us*, New spaces of liberty, Semiotext, Nueva York, 2006.

-Gusana Anélida, *Crítica y utópica. Apuntes sobre el comunismo molecular*, El pulpo de Cuvier, CDMX, 2023.

-Gusana anélida, Des-pensar la universidad en Revista Tlatelolco: Democracia democratizante y cambio social. PUEDJS-UNAM, Ciudad de México, 2025. Disponible en:

https://puedjs.unam.mx/revista_tlatelolco/des-pensar-a-la-universidad/

-Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1996.

-Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II, Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1992.

-Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

-Hawking, Stephen, *A brief story of time. From the big bang to black holes*, Bantam, Nueva York, 1990.

-Hegel,G.W.F, *Filosofía del derecho*, Claridad, Buenos Aires, 1968.

-Hester, Helen, *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

-Hooks, Bell, El feminismo es para todo el mundo, Traficantes de Sueños, Madrid, 2017.

- K. Puar, Jasbir, *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times*, Duke University Press, Londres, 2007.

-Kafka, Franz, *Cuentos completos*, Valdemar, Madrid, 2017.

-Klein, Naomi, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós, 2008.

-L. Dreyfus, Hubert y Rabinow Paul, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

-Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1987.

-Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 2008.

-Lacan, Jacques, *El Seminario de Jacque Lacan. Libro XX. Aún,* Paidós, Barcelona, 1981.

-Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

-Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

-Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1987.

-Lévi-Strauss, Claude, "Raza y cultura" en *Antropología estructural dos. Mito, Sociedad, Humanidades*. México, Siglo XXI editores, 1979, pp.304-339.

-Lewis, Sophie, *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberaciòn*, Traficantes de sueños, Madrid, 2023.

-Lorey, Isabell, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016.

-Lyotard, Francois, *La condición posmoderna, Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000.

-Malabou Catherine, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Arena, Madrid, 2007.

-Marx, Karl, 18 Brumario de Luís Bonaparte, en C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas (en tres tomos), Editorial Progreso, Moscú, 1981, Tomo I, páginas 404 a 498.

-Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Libro Primero, Siglo XXI, Ciudad de México, 2008.

-Marx, Karl & Friedrich, Engels, *La ideología alemana*, Grijalvo, Montevideo, 1970.

-Marx, Karl, Manuscritos de París, en Marx, Colección Grandes Pensadores Gredos, Madrid, 2020.

-Marx, Karl & Friedrich, Engels, *El Manifiesto del partido comunista*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2009.

- Mendoza, Breny, "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en Espinoza Miñoso, Yuderkis, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Popeyan, 2014, pp. 91-104.

-Morin, Edgar, *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2015.

-Negri, Antonio & Michel Hardt, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004.

-Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Edaf, Madrid, 2004.

-Pál Pelbart, Peter, Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

-Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1988.

-Preciado, Paul B, *Dysphoria Mundi*, Barcelona, Anagrama, 2023.

-Preciado, Paul B., Manifiesto Contra-sexual, Opera Prima, Madrid, 2002.

-Preciado, Paul B., *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Espasa Calpe, Madrid, 2008.

-Preciado, Paul B., *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*, Anagrama, Barcelona, 2020.

-Ranciere, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

-Ranciere, Jacques, *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires, 2010.

-Ranciere, Jacques, *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

-Ricœur, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres ensayos*, FCE, Ciudad de México, 2006.

-Rodríguez, Antonio J. *Las nuevas masculinidades de siempre. Deseo capitalismo y falofobia*, Anagrama, Barcelona, 2020.

-Rolnik, Suely, Antropofagía zombie, p.4. Disponible en: https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropzombie.pdf

-Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2019.

-Rolnik, Suely & Guattari, Felix. Micropolítica. Cartografías del deseo, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

-Saville, Jimmy, Keller, Irene y Keller, Dick, *Stranger Danger*, Ideals Children Books, 1985.

-Segato, Rita Laura, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018.

-Segato, Rita Laura, *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Prometeo, Quilmes, 2013.

-Segato, Rita, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

-Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2019.

-Sokal, Alan & Bricmont Jean, *Imposturas intelectuales*, Paidós, Barcelona, 1998.

-Sorman, Guy, *Mon dictionnaire du bulshit*, Grasset, Paris, 2021.

-Spinoza, Baruch, *Cartas del mal*, Caja negra editores, Buenos Aires, 2020.

-Spinoza Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid, 1988.

-Spinoza, Baruch, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 1986.

-Stengers, Isabelle, *Another science is possible. A manifesto for slow science*, Polity, Cambridge, 2018.

- Subcomandante Marcos y Le bot, Yvon, El sueño zapatista, p.5. Disponible en: https://docs.enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/PyF_revolucionarios_marxistas/Sueno_zapatista-Yvon_Le_Bot.pdf

-Sztajnszrajber, Darío, *Filosofía en 11 frases*, Paidós, Buenos Aires, 2018.

-Sztajnszrajber, Darío, *¿Para qué sirve la filosofía?*Planeta, Buenos Aires, 2013.

-Tiquun, *Teoría del bloom*, Disponible en: https://www.academia.edu/83630746/Teor%C3%ADa_del_Bloom_Tiqqun

-Valencia, Sayak, *Capitalismo Gore*, Melusina, Barcelona, 2010.

-Valencia, Sayak & Sepúlveda Katya, "Del fascinante fascismo a la fascinante violencia: Psico/bio/necro/política y mercado gore", en Mitologías hoy, vol.º 14, diciembre 2016, pp. 75-91.

-Žižek, Slavoj, *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!*,Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2011.

-Žižek, Slavoj, *El acoso de las fantasías*, Akal, Barcelona, 2011.

-Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

-Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología,* Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

-Žižek, Slavoj, *Primero como tragedia*, después como farsa, Akal, Madrid, 2006.

-Žižek, Slavoj, *Surplus-enjoyment. A guide for the perplexed*, Bloomsbury, Londres, 2022.

-Vari@s Autor@s, *Yo te creo. Testimonios de abuso a mujeres chilenas*, Alquimia Ediciones, Santiago, 2019.

-Villalobos Herrera, Álvaro, "Invisibilizaciones generadas por el arte contemporáneo en Centro América, enfoque anticapitalista", en *Revista Estudios sobre el arte actual*, No.9 Ecuador, 2021, pp.15-31.

-Viveiros Do Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Buenos Aires, 2016.

-Zourabichbilli, François, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.